Offert par Gustave à sa cousine Valentine

1841.

Ph. Bridel

FRAGMENS

PHILOSOPHIQUES

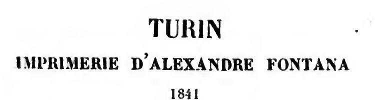
FRAGMENS

PHILOSOPHIQUES

PAR LE MARQUIS

GUSTAVE DE CAVOUR

> Tout sort de la pensée, et l'histoire
> du monde n'est que l'histoire de
> son développement.



TURIN

IMPRIMERIE D'ALEXANDRE FONTANA

1841

A L'ABBE

DON ANTOINE ROSMINI

TÉMOIGNAGE

DE HAUTE ESTIME

ET D'INALTÉRABLE AMITIÉ

AVANT-PROPOS

Les morceaux qui composent ce volume, bien que présentés au public sous la forme de fragmens, ont été écrits de suite, sous l'empire d'une pensée unique, et conçus comme des parties d'un même système philosophique. Cependant la difficulté de traiter convenablement dans toute son étendue l'immense sujet qui s'offrait à sa pensée, a déterminé l'auteur à aborder, dans des essais détachés, les points les plus importans de ses recherches, sans s'astreindre à les lier toujours entre eux de manière à les fondre dans un tout harmoniquement disposé.

Proposer une solution complète du grand problème qui consiste à reconnaître et à déterminer les origines réelles des croyances et des opinions de l'humanité; exposer les antécédens historiques de cette question; montrer comment les travaux des différentes écoles philosophiques, en ont préparé et avancé la solution; telle eût été l'ambition de l'écrivain, si ses forces eussent répondu à ses désirs. Pénétré du sentiment de son impuissance vis-à-vis d'un si grand ouvrage, il se contente d'offrir au public le produit de ses méditations sur ce vaste sujet, sans se laisser décourager par la nécessité où il s'est trouvé, de laisser dans la série de ses déductions des lacunes nombreuses, et d'effleurer à peine beaucoup d'importantes questions.

Cherchant principalement à s'éclairer lui-même, en appelant sur des problèmes aussi délicats que graves, l'attention des rares amis des sciences purement spéculatives, il a pensé que son livre aurait une unité suffisante en vertu de l'idée principale, sous l'empire de laquelle il était conçu.

Il doit ajouter à cette explication préliminaire, une observation sur le sens d'une expression qui s'est rencontrée bien souvent sous sa plume. En proclamant le besoin d'une philosophie transcendante, il n'a pas entendu désigner exclusivement par cette expression la doctrine de Kant, à laquelle l'usage de certains écrivains paraissait avoir restreint cette

épithète. Tout en reconnaissant la portée du génie de ce profond penseur, nous ne pourrons jamais admettre qu'il ait trouvé une solution complète et définitive du problème de l'origine des connaissances humaines. Sa doctrine nous paraît même fort défectueuse en plusieurs points capitaux; mais nous croyons utile de conserver dans la science les expressions de principes transcendans, et de questions transcendantes, locutions expressives qu'il a, plus que tout autre, contribué à mettré en usage.

Il faut néanmoins restituer à ces mots leur acception propre. *Transcendere*, en latin, signifie dépasser, et nous appellerons transcendant tout ce qui est supérieur, ou simplement antérieur à l'expérience; soit un principe qui rende l'expérience possible, soit une formule qui, dépassant l'expérience, embrasse dans son application non seulement le monde réel, mais encore le monde infini des possibilités idéales.

Nous emploirons donc ces expressions dans un sens fort différent de celui auquel Kant a voulu les restreindre. Nous appellerons transcendant, non pas ce qui dépasse les bornes de notre connaissance, mais simplement ce qui dépasse celles de notre expérience, et que néanmoins nous pouvons souvent légitimement affirmer en vertu d'un principe supérieur.

Nous nous félicitons, en même tems, de ce qu'un fréquent usage a fait perdre à ce mot toute apparence étrange et technique, ce qui rend plus facile

son introduction dans le langage habituel. En effet, l'emploi de cette expression, souvent commode, parfois indispensable, nous paraît à l'avenir devoir faire partie du langage commun à tous les philosophes, et ne plus pouvoir servir à caractériser une école particulière qui en a introduit l'usage, mais n'a pourtant pas pu en faire sa propriété exclusive.

SUR LA MARCHE ET LE CARACTÈRE GÉNÉRAL
DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES

I

DU BUT ET DE L'IMPORTANCE DE LA PHILOSOPHIE

Depuis bien des siècles, l'étude de la philosophie jouit du privilége d'intéresser vivement les esprits sérieux et méditatifs. Si l'on pouvait énumérer les douleurs que cette étude a calmées, les passions qu'elle a amorties, les jouissances nobles et pures qu'elle a procurées à ses adeptes, on reconnaitrait facilement la haute valeur des bienfaits dont l'humanité lui est redevable sous ce seul point de vue. Lors même que la philosophie n'eût dicté aucune action vertueuse et utile, dans la conduite extérieure de ceux qui la cultivent, elle aurait encore droit à la plus haute estime, par le bien incalculable qu'elle a fait, en répandant le calme et la sérénité dans des âmes que, sans elle, les passions auraient bouleversées, ou que les chagrins auraient empoisonnées.

Cependant il s'est toujours rencontré, et il se rencontre encore de nos jours, des esprits frivoles et superficiels, qui regardent comme profondément inutiles les hautes spéculations de la science, et sont constamment portés à livrer au ridicule ceux qui s'y livrent. Ils ne savent apprécier que les recherches qui ont un but prochain d'utilité matérielle, et qui présentent la facilité d'une application pratique à-peu-près immédiate. Leur parle-t-on de ces spéculations abstraites auxquelles conduit la recherche désintéressée et consciencieuse de la vérité pure, le sourire est prêt à paraître sur leurs lèvres, et ils croient avoir tout dit en prononçant dédaigneusement un: *A quoi bon?*

Il y a bien des réponses à faire à cette frivole question. Pour prendre la chose du côté le moins grave et le moins important, considérons la philosophie simplement comme un art: plaçons Platon, Descartes, Leibnitz, en regard d'Homère, de Raphaël, de Canova. A quel titre sera-t-on fondé à demander aux uns plus qu'aux autres, à quoi a servi l'emploi qu'ils ont fait de leurs éminentes facultés? S'il n'y a pas un seul grand artiste, en qui l'amour désintéressé du beau n'ait été le mobile principal de ses travaux, il n'y a pas un seul grand philosophe en qui l'amour désintéressé du vrai n'ait passé avant toutes les considérations d'utilité matérielle. Mais la nature humaine n'est-elle pas tout aussi grande, tout aussi admirable en se passionnant pour le vrai, qu'en recherchant le beau? On a souvent tourné en ridicule le mathématicien qui en voyant représenter une tragédie de Racine, demandait: Qu'est ce que cela prouve? N'y a-t-il pas la même simplicité

à demander, après avoir lu le Phédon ou la Théodicée: à quoi cela sert-il?

Mais en nous réservant le droit de repousser ainsi les détracteurs de la philosophie, sans débattre avec eux des questions délicates, nous ne pouvons admettre que les spéculations des amis de la vérité, soient aussi dénuées d'influence pratique sur les destinées des peuples, que l'on veut bien le supposer.

On peut observer à cet égard, que les progrès merveilleux des sciences naturelles, sont dus principalement à ceux qui dans leurs travaux scientifiques ont été le moins préoccupés des applications usuelles que l'on en pourrait retirer. Newton découvrant le grand principe de l'attraction universelle, Laplace fécondant cette idée, et en dérivant le système de la mécanique céleste, n'étaient guères préoccupés des facilités nouvelles qu'ils fournissaient par là aux navigateurs, pour déterminer les latitudes en pleine mer. Avoir reconnu et constaté une grande vérité de l'ordre physique, leur parut sans doute une récompense suffisante de leurs efforts; ils pressentirent que là se trouvait un titre suffisant à une gloire durable. Pourquoi le philosophe qui découvre une des grandes lois du monde moral, n'éprouverait-il pas une satisfaction analogue, propre à le payer de toutes ses peines? pourquoi n'attendrait-il pas de la juste appréciation du monde civilisé une gloire tout aussi éclatante?

A la vérité, l'immense utilité pratique des applications que l'on a faites, des découvertes scientifiques aux usages de la vie sociale, a porté jusqu'à l'évidence la démonstration du grand principe qu'avait proclamé Bacon. Savoir,

c'est pouvoir: avait dit ce grand homme. Étudions la nature, dérobons-lui quelques-uns de ses secrets; cette connaissance même nous ménera à la dominer, et à plier à nos usages les prodigieux moyens d'action qu'elle possède.

Ce langage paraissait sans doute présomptueux à quelques contemporains du chancelier d'Elisabeth. Ces esprits aveugles, ennemis de toute innovation, ont dû chercher à déprécier les avantages de l'étude de la nature physique. Le tems s'est chargé de dévoiler la fausseté de leurs vues, il a fait éclater dans tout son jour, que, relativement à la nature physique, savoir, c'est pouvoir.

Maintenant il se rencontre en foule des hommes convaincus de la justesse de ce principe dans ses applications aux sciences naturelles, mais qui nous contestent absolument le droit de le transporter dans le monde moral.

On peut en effet se demander si, en étudiant les phénomènes de l'intelligence et de la pensée, nous devenons plus capables d'éviter les erreurs funestes dans notre conduite, de donner des conseils utiles à l'homme pour la conduite de sa vie, d'indiquer enfin la marche qui conduit au bien, l'individu dans sa sphère restreinte, et le corps social dans celle plus vaste qui se présente à lui.

Lors même que nous n'aurions aucune preuve concluante à offrir à nos lecteurs, en la tirant de l'expérience du passé, notre confiance dans la puissance de la vérité est telle, que nous n'hésiterions pas à dire pour le monde moral, ce que Bacon disait pour le monde physique: oui ici encore, savoir, c'est pouvoir.

Mais deux branches des sciences morales qui ont pris

récemment un développement remarquable, viennent puissamment à notre secours, et nous démontrent la grande influence que la philosophie a toujours possédée sur le sort des sociétés humaines.

Je veux parler de la philosophie de l'histoire, et de l'histoire de la philosophie.

La philosophie de l'histoire est une science d'origine récente que Bossuet, Vico et Herder, ont ébauchée avec la puissance du génie, et qui préoccupe vivement de nos jours les esprits méditatifs. Les grands historiens éprouvent maintenant le besoin de rechercher pourquoi sont arrivés les événemens remarquables que leurs devanciers se bornaient à peindre avec netteté et avec élégance. Ils veulent remonter, autant qu'il est possible à l'homme, la chaîne des causes et des effets, et entrevoir le fond des choses, dans ces bouleversemens d'institutions et d'empires, dont se compose l'histoire du monde.

Cette recherche aboutit de tous côtés au même résultat. Si dans toutes les contrées, dans tous les siècles, on voit l'homme éprouver les mêmes besoins naturels, les mêmes instincts, les mêmes passions, à ces élémens invariables s'ajoute toujours quelque chose qui se modifie et change perpétuellement; ce sont ses opinions et ses idées. De là naît originairement toute la différence de peuple à peuple, d'époque à époque. En recherchant la cause première, la cause réelle et efficiente de tout grand changement politique et social, on aboutit toujours à trouver une opinion, une idée nouvelle qui s'est introduite dans les esprits, et qui a tendu avec une puissance plus ou moins lente, mais toujours irrésistible, à se faire une place dans le monde extérieur.

Ainsi les résultats des recherches historiques, si variées, auxquelles la science s'est livrée récemment avec tant d'ardeur, viennent se résumer dans cette formule que nous empruntons à un éloquent contemporain: « Tout sort de la pensée, et l'histoire du monde n'est que l'histoire de ses développemens ».

D'un autre côté, l'histoire de la philosophie a fait de nos jours de grands progrès. Tandis qu'au premier abord, on n'aperçoit aucun lien nécessaire et rationnel entre les nombreux systèmes de philosophie qui se sont succédés chez les écrivains modernes, l'histoire de la philosophie mieux étudiée, plus approfondie, et traitée avec des vues larges et impartiales, est parvenue à montrer une marche régulière et suivie, dans le développement, les progrès, et même les écarts des diverses écoles. Elle a signalé l'ordre méthodique, suivant lequel, des doctrines opposées et contraires se sont succédées dans les esprits, en parvenant successivement à obtenir une popularité étendue.

On peut, par l'histoire de la philosophie moderne, tracer la marche de plus d'un système important; le voir éclore dans les méditations d'un chef d'école, produire long-tems après, chez ses disciples, ses dernières conséquences, en se développant avec régularité et méthode. On le voit ensuite aboutir souvent à des conséquences fausses et insoutenables; ce qui cause la ruine et l'abandon du système lui-même. D'autres fois, on voit les idées qui forment sa base, se répandre de proche en proche, se généraliser davantage en saisissant dans une marche continue un nombre toujours croissant d'intelligences. Alors les

opinions dominantes d'une époque se modifient et se transforment, sous l'influence nouvelle qu'exercent des principes élaborés par le travail de penseurs, long-tems regardés comme n'exerçant aucune influence sur la marche et la destinée des nations. Là se rencontrent et se touchent l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire. L'une nous montre l'enchaînement et la filiation des idées et des opinions; l'autre, la puissance irrésistible de ces mêmes idées, lorsqu'une fois répandues dans les masses et dominant l'esprit public d'un siècle, elles dictent aux hommes une ligne de conduite qui modifie profondément la destinée des empires et des peuples.

Quelle époque s'est trouvée, mieux que la nôtre, en mesure d'apprécier la puissance des idées? Les bouleversemens que la société européenne a subis depuis soixante ans, et qui présentent à l'observation de si nouveaux et de si étranges phénomènes, sont attribués aujourd'hui, par tous les penseurs, au changement non moins général, que la philosophie du dix-huitième siècle avait produit dans les opinions et dans les esprits. De tous côtés on proclame que ce qui manque à la société de nos jours, ce sont des doctrines fixes et arrêtées, auxquelles puissent correspondre et s'adapter des institutions durables et permanentes. On sent que le monde politique ne peut jouir d'une tranquillité solide, sans que l'ordre social soit en harmonie avec l'ordre intellectuel.

Ces vérités, qui de nos jours ont été si souvent redites et rebattues, devraient ouvrir les yeux sur l'importance de la philosophie. Il faut une bien grande dose d'irréflexion, après de si rudes enseignemens de l'histoire contemporaine,

pour se demander encore, à propos d'études de ce genre: A quoi bon?

A la vérité, on a mis en avant de nos jours, deux systèmes qui après avoir reconnu l'importance de l'empire que les idées exercent sur la destinée des peuples, ont essayé de déclarer la philosophie inutile ou dangereuse. Le fatalisme historique proclame hautement la puissance des idées, mais il regarde leur marche comme déterminée elle-même par un enchaînement irrésistible et nécessaire. On a vu aussi des hommes de talent, découragés par le spectacle des nombreuses aberrations de la pensée humaine, en venir jusqu'à désespérer entièrement de la raison, et la déclarer aussi puissante à détruire, qu'inhabile à réédifier. Cette désolante doctrine ne tendrait à rien moins qu'à étouffer dans son germe tout effort de la pensée vers un ordre de vérités supérieures, en lui déclarant d'avance son impuissance à saisir aucun point d'appui assuré. Il faudrait, après cela, désespérer de l'avenir de la philosophie, et lui refuser le pouvoir de guérir les maux qu'elle a produits, en accélérant la ruine d'institutions vieillies et dénuées de solides fondemens.

A ces nouvelles attaques, il est plus difficile de répondre; néanmoins elles ne sauraient nous décourager. Une confutation directe du fatalisme historique est une tâche mal aisée. Nul philosophe n'a pu approfondir les questions qui se rapportent immédiatement à la liberté humaine, sans apercevoir combien cette faculté est mystérieuse dans son essence, et combien est délicat tout jugement où il s'agit de faire, en appréciant les causes d'une action, la part de la volonté libre, et celle des circonstances qui

ont précédé ou accompagné l'action elle-même. Cependant le philosophe qui a éprouvé en lui-même, que ses efforts volontaires et libres l'ont conduit à se former des opinions plus justes et plus claires sur bien des questions importantes, celui qui est parvenu à détruire dans son esprit des préjugés fâcheux, des erreurs qu'il avait long-tems caressées, ne peut plus douter qu'un pareil travail n'ait aussi chez d'autres un résultat analogue.

La philosophie de l'histoire lui montre à découvert le mal que produisent immanquablement les idées fausses ou violentes, le bien qui dérive des notions saines et vraies, généralement répandues. Sa propre expérience lui enseigne que la volonté libre peut commander et diriger des recherches d'où résultent des notions plus saines, à la suite desquelles de nouvelles lueurs illuminent son intelligence. Comment donc pourrait-il se persuader qu'il ne reste pas à la liberté humaine une part considérable dans cette marche des opinions et des idées, qu'un enchaînement régulier et méthodique pourrait conduire à croire d'abord nécessaire et fatale ?

Un écrivain d'un haut et rare talent, M. Jouffroy, nous paraît tomber dans cette illusion dangereuse quand il dit, qu'après avoir étudié les phénomènes que présente cette marche d'opinions et d'idées qui entraînent l'humanité, comme une barque sur le courant d'un fleuve majestueux et rapide, le philosophe est tenté de se croiser les bras et de regarder passer les événemens. Sans doute, une individualité isolée est bien peu de chose dans le courant des opinions d'une époque, et pourtant toutes les vérités importantes qui se sont fait une place dans les esprits,

et ensuite dans les faits extérieurs, ont d'abord été aperçues par quelques penseurs privilégiés, à qui il a été donné de les proclamer les premiers. Si quelques-uns ont dû de pareilles découvertes à un heureux hasard, ou, pour mieux dire, à une disposition particulière de la Providence, nul doute que plusieurs ont trouvé là une récompense de nobles travaux intellectuels.

Contemplons le majestueux édifice que présente aujourd'hui l'ensemble des sciences naturelles, si heureusement cultivées. Une foule immense d'observations détachées, de remarques judicieuses, a contribué à cette œuvre; un nombre immense de savans y a concouru. Beaucoup d'entre ces hommes d'étude n'ont apporté qu'une bien petite pierre pour leur contingent; mais le monument ne s'élève pas moins noble et majestueux, pour la gloire et l'utilité de la société européenne.

Quand on a saisi, dans leur ensemble, l'importance des sciences morales et philosophiques, comment pourrait-on encore déprécier les travaux individuels qui forment un élément nécessaire de tout progrès en ce genre? Une seule observation vraie et neuve, la destruction d'une seule opinion erronée, sont la petite pierre que chaque philosophe peut, sans présomption, se flatter d'apporter pour concourir à la construction d'un édifice scientifique, dont la solidité doit avoir, sur le bien-être de l'humanité, une influence que la philosophie de l'histoire nous apprend à ne point déprécier.

Il nous reste à parler de cette triste école de penseurs découragés, qui désespèrent de la raison humaine, et de sa puissance pour le bien. Ici encore une réfutation directe

est difficile. Comment ramener par le raisonnement un homme qui n'a point de confiance dans la raison même? De quel principe commun et reconnu peut-on partir pour discuter avec lui? Peut-être ce qu'il y a de mieux dans ce cas, consiste à imiter cet ancien, qui pour toute réponse à un adversaire contestant la possibilité du mouvement, se mit lui-même à marcher. C'est en proposant un système de philosophie, solide, satisfaisant, et appuyé sur des bases incontestables, que l'on peut offrir la meilleure réponse à ceux qui doutent de la philosophie elle-même.

Observons néanmoins que le système que nous combattons ici, ne tend à rien moins qu'à paralyser tout effort intellectuel et moral dans l'homme, tandis qu'il présente un outrage à la Providence divine. Dire que l'homme, par sa nature, est condamné à n'être que le jouet d'illusions irrésistibles, qu'il ne possède aucun principe, aucune vérité immuable et absolue; c'est ravaler sa condition au dessous de celle des brutes qui trouvent dans un instinct délié un guide assuré, propre à les conduire sans déchiremens, et sans combats intérieurs, vers l'accomplissement de leur destinée. Dire que le vrai et le bien ne sont pas unis par un lien essentiel et nécessaire, c'est un vrai blasphème, soit que l'on se place au point de vue de la simple religion naturelle, soit que l'on parte des données du christianisme, qui dès son début a proclamé que la vérité, la lumière, et la vie, n'étaient qu'une même chose.

On peut, par conséquent, s'étonner de ce que cette doctrine désolante sur l'impuissance radicale de la raison, mise en avant par quelques philosophes, en suite de lassitude ou de découragement, ait été prônée par des écrivains

religieux, dans l'espoir chimérique d'établir solidement le règne de la foi, sur les ruines totales de l'empire de la raison. En prenant ce parti, ils ont oublié que le christianisme lui-même, par la voix de ses plus illustres interprètes, a constamment reconnu chez l'homme une loi naturelle gravée dans les cœurs par Dieu même, que la raison peut et doit reconnaître et pratiquer. Ils ont oublié que l'origine divine de l'intelligence humaine forme une partie importante de la doctrine chrétienne. Ils ont enfin méconnu ce grand principe, que l'on donne à une cause un appui non seulement faible, mais encore pernicieux, en employant, pour la soutenir, des argumens captieux.

Par une dispensation bien remarquable de la Providence, l'homme qui, de nos jours, a soutenu avec le plus de talent et d'éloquence le paradoxe que nous venons d'énoncer, celui qui a combattu avec tant d'éclat pour prouver la nullité de la raison, a été amené par une série d'événemens extraordinaires à renier de la manière la plus solennelle ses premières doctrines; et après avoir proclamé l'autorité religieuse, seul guide de la conduite de l'homme, il a fini par recourir à cette raison qu'il avait tant décriée, en lui demandant des armes pour servir sa colère contre toute autorité dans l'exercice de ses droits les plus légitimes.

L'exemple ainsi fourni par M. de La-Mennais, pourra servir à désabuser ceux qui croyaient possible d'établir la foi religieuse sur le piédestal du scepticisme philosophique. Les progrès de la saine philosophie seront, d'un autre côté, la plus victorieuse réponse à ceux que des recherches métaphysiques ont porté à cette extrémité remarquable, qui consiste à douter de la raison elle-même.

Quant à nous, en poursuivant quelques vérités dans le domaine de la philosophie, nous croyons coopérer, suivant la faible mesure de nos forces, à une œuvre extrêmement utile à la société européenne, dans les circonstances où elle se trouve aujourd'hui. Mais à ceux qui ne voudraient voir dans l'exercice de la pensée philosophique, qu'un passe-tems et une distraction, nous n'objecterons rien, si ce n'est qu'il est difficile de trouver une occupation aussi inoffensive, et aussi propre à calmer les passions.

II

DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE

Il n'y a pour toute l'Europe qu'une seule physique, une seule chimie, une seule histoire naturelle: on est fondé à se demander pourquoi il n'y a pas de même une seule philosophie, dont les principes généraux soient généralement reconnus par toutes les personnes instruites, et placés définitivement hors de la sphère des discussions.

Cette opposition entre l'état des sciences physiques et celui des sciences morales, s'explique aisément, si l'on approfondit la diversité de leur nature, et si l'on considère combien il est plus difficile d'observer avec un esprit scientifique et impartial, les phénomènes intellectuels et moraux, que ceux sur lesquels se fondent les sciences naturelles. La méthode d'observation et d'induction, adoptée généralement depuis Galilée et Bacon, pour l'étude de la nature extérieure, est communément regardée comme la

cause principale des immenses progrès qu'ont faits dans les âges modernes les sciences physiques. Par suite de la difficulté que présente l'observation intérieure des phénomènes de la pensée, cette méthode féconde n'a pas encore pu être appliquée, d'une manière suivie et générale, à l'étude des sciences métaphysiques ; et si la prudente et sage école écossaise a tenté cette application, la philosophie moderne, sous l'influence de l'esprit germanique, a bientôt quitté cette voie lente mais assurée, pour se précipiter dans des chemins plus scabreux et plus hasardés.

Nous examinerons ailleurs pourquoi les choses ont dû se passer ainsi, sous l'influence des travaux remarquables de Kant. Maintenant il nous suffira d'indiquer deux causes beaucoup plus générales, de cette difficulté que l'on éprouve à suivre dans les sciences morales, une marche qui est la seule vraiment rigoureuse et scientifique.

En premier lieu, l'homme est ainsi fait que son attention se porte d'abord naturellement sur tous les objets extérieurs qui l'entourent. Ce n'est que fort tard, et après s'être en quelque sorte rassasié de l'examen des phénomènes de la nature sensible, qu'il éprouve le besoin de se replier en lui-même, de se connaître, enfin d'étudier les phénomènes de sa propre pensée, qui, tout aussi admirable que ceux du monde extérieur, échappent néanmoins, par leur intimité même, à la réflexion et à l'observation directe.

Lorsqu'arrivé à un certain degré de développement, il entreprend cette étude, une difficulté l'arrête. En étudiant la nature sensible, on ne se contente pas d'observer, on avance surtout en expérimentant, c'est-à-dire en

interrogeant à propos la nature elle-même. Dans l'étude des phénomènes intellectuels et moraux, cette ressource est presque toujours impossible. Les phénomènes de ce genre, qui sont les plus intéressans à étudier, ne peuvent se reproduire à volonté; ils passent inaperçus en quelque sorte dans les profondeurs de l'âme, et l'attention ne peut les saisir dans leur simplicité originaire. Veut-on, par un effort étudié, les renouveler dans son propre esprit! par là même on en altère la nature, on en modifie les caractères; ce qu'on saisit alors, n'est plus ce que l'on cherchait; mais cela constitue une reproduction trompeuse qui conduit à de fausses conclusions.

Mais ce n'est pas encore là l'obstacle principal, qui contrarie l'adoption d'une méthode scientifique dans de pareilles recherches. La principale difficulté consiste en ce que, dès que l'on approfondit un peu les questions qui se présentent, on en rencontre plusieurs d'une telle gravité, et d'une telle importance pour l'homme, qu'il ne peut s'empêcher de concevoir une vive impatience d'arriver promptement à leur solution, et que cette disposition d'esprit est tout-à-fait contraire à celle que demande une observation rigoureuse et impartiale. Les questions dont nous venons de parler, sont celles qui ont trait au grand problème de la destinée humaine, problème dont l'homme peut bien détourner son attention et ses pensées, mais qu'il ne peut aborder directement, ni même rencontrer incidemment, sans en ressentir aussitôt la prodigieuse influence.

Un lien intime rattache ces immenses questions aux systèmes de métaphysique, et dès que le philosophe trouve

et reconnaît ce lien, il est poussé à quitter la marche prudente de l'observation et de l'induction, pour courir après une solution du problème capital qu'il aperçoit devant lui.

Cette préoccupation, quoiqu'elle ait eu bien des inconvéniens pour la science, est naturelle et légitime: il ne s'agit pas de la combattre, mais il faut se faire une idée plus étendue de l'objet de la philosophie, et ne point reserrer arbitrairement les limites du vaste champ qu'elle est appelée à exploiter. Sans doute, les questions qui se rattachent au grand problème de la destinée humaine, sont les plus importantes de toutes; il est raisonnable que la philosophie mette le plus haut prix à les résoudre, soit par des considérations directes, soit en reconnaissant son impuissance, et en conduisant l'homme à recevoir avec confiance cette solution de l'enseignement religieux. Mais si c'est là l'objet principal de la philosophie, ce n'en est point l'objet exclusif et unique. Cette vaste science embrasse dans sa sphère légitime tous les phénomènes de l'esprit humain. Il lui appartient donc d'analyser toutes les opinions qui ont pu germer et se développer dans les esprits des hommes. L'erreur, comme la vérité, entre dans son domaine; non qu'elle soit coupable d'une honteuse indifférence entre l'une et l'autre, mais parce que sa mission propre est de reconnaître et de dévoiler la cause de toutes les erreurs qui ont eu cours dans l'humanité, en les considérant comme des produits morbides de la pensée humaine qu'elle doit étudier jusque dans ses écarts.

Sous ce rapport, la formation d'une école philosophique qui a adopté l'éclectisme comme drapeau et comme

devise, est d'un heureux augure pour les progrès de la science philosophique. Il peut être vrai que les chefs de cette école aient un peu éxagéré la portée de leurs principes, et qu'en marchant sur leurs traces, on ait pu prendre l'indifférence qui est un vice, pour l'impartialité qui est un devoir. Mais leurs travaux n'en seront pas moins précieux pour la science, et constitueront un élément indispensable des progrès de la philosophie.

En appelant l'attention sur l'histoire de la philosophie, en introduisant dans cette étude un esprit de haute impartialité, l'éclectisme a mis en honneur un procédé scientifique, duquel on est fondé à attendre de grands succès. On ne saurait trop le répéter, les opinions les plus fausses sont encore un phénomène de la science de l'esprit humain. Lorsqu'elles sont en crédit et en honneur, ce qu'il y a de plus pressé à faire, c'est de les combattre et de les détruire; mais, dès qu'elles ne présentent plus de danger actuel, il est important de les reprendre comme objet d'étude intéressante, de rechercher par quelle voie, sous quel voile spécieux, elles ont pu s'introduire dans les esprits et conquérir l'assentiment des hommes.

Savoir pourquoi l'on s'est trompé, voilà ce que la philosophie doit constater; tant qu'elle n'a pas accompli cette mission, son rôle est incomplet.

Nous avons vu, et l'expérience le prouve clairement, qu'il est à-peu-près impossible d'étudier en soi-même, par l'observation intérieure, l'histoire des développemens de la pensée. L'éclectisme, en proclamant qu'il fallait les étudier dans l'histoire de l'humanité, et des opinions des peuples, a indiqué une voie sure et scientifique.

Déjà en étudiant, de ce point de vue élevé, l'histoire de la philosophie moderne, on peut se convaincre que les différentes écoles qui se sont succédées en Europe, qui ont successivement fleuri et perdu leur influence, se sont suivies dans un ordre rationnel et naturel. On peut se convaincre que chacune a enrichi la science d'observations justes et précieuses, et que les systèmes tombés ont passé, parce qu'ils avaient abouti logiquement à des conséquences inadmissibles, renfermées en germe dans leurs principes, mais que l'action du tems a seule pu mettre en pleine évidence. Ainsi s'expliquent et les succès et les chûtes des différentes écoles de philosophie moderne, tandis que, de cet examen, le philosophe éclectique éclairé par les graves leçons de l'histoire, tire un enseignement profond et solide.

Cependant l'éclectisme ne peut dispenser la philosophie d'avoir des doctrines arrêtées sur les points principaux de la métaphysique et de la morale. La vérité ne peut être qu'une et immuable; et c'est de la lueur de son flambeau que nous devons nous prévaloir, pour apprécier les mérites et les fautes de nos dévanciers. Un vrai éclectisme n'est donc possible, qu'à la condition de posséder déjà une doctrine vraie, sur les grandes questions qui ont divisé les penseurs qu'il essaye de juger et d'apprécier.

Il ne peut donc point être la méthode unique, ni même le fondement principal des études philosophiques. Offrant un sujet de considérations intéressantes sur la faiblesse de la raison individuelle et sur la marche de la pensée, montrant avec clarté le lien qui unit entr'elles les vérités acquises à la science, et celui qui entraîne les esprits d'une erreur dans une autre, il ne peut nullement, par ses propres

moyens, tout expliquer, et faire disparaître toutes les difficultés de la science.

Les chefs de la nouvelle école française ne peuvent être entièrement justifiés, à cet égard, d'une certaine présomption qui leur a été hautement reprochée.

De ce que l'éclectisme et la méthode historique sont un guide précieux dans les études philosophiques, de ce que, dans l'état actuel de la science, une pareille méthode était nécessaire et indispensable, il ne s'en suit pas que l'éclectisme soit le dernier mot de la philosophie, et qu'il n'y ait plus de nouvelles vérités à mettre au jour sur les grands problèmes de la destinée de l'homme, ou de l'origine des connaissances humaines.

Si on a cru voir, dans les remarquables leçons de M. Cousin, percer une pareille idée, on a eu raison de s'élever contre lui. Mais il ne faut pas oublier que l'éloquent professeur, dans l'entraînement de l'improvisation, a pu laisser échapper des expressions trop fortes, qui ne rendaient pas exactement sa pensée. Il nous est impossible de croire qu'un homme de son talent, pense sérieusement que la philosophie a dit son dernier mot sur ces grands problèmes, et qu'il n'y ait plus rien à faire là-dessus qu'à étudier le passé, sans espoir de faire de nouvelles conquêtes scientifiques.

Ce qui est aujourd'hui essentiel à la philosophie, c'est que l'on applique à l'éclectisme un principe qu'il a lui-même emprunté à la méthode qui fait fleurir et avancer les sciences naturelles. Ce principe exige que chaque nouveau venu ne se regarde point comme appelé à recommencer entièrement la science; mais qu'il prenne

invariablement pour point de départ les faits constatés, reconnus et prouvés par ses devanciers. Après cela, un grand soin est nécessaire pour ne jamais confondre les observations et les lois générales, définitivement acquises à la science par des procédés inattaquables, d'avec les hypothèses et les conjectures qui ne sont que plus ou moins probables.

On ne peut interdire complètement l'usage des hypothèses aux esprits méditatifs, qui ont même vers elles une tendance, souvent fort marquée. Dans l'étude de la nature sensible, elles ont été souvent fort utiles, et ce que des génies hardis avaient entrevu d'abord comme une supposition commode, et comme une généralisation hardie, s'est trouvé être une loi de l'univers. Le mouvement de la terre autour du soleil, la grande loi de l'attraction universelle, ont été ainsi devinés bien long-tems avant d'être démontrés.

La philosophie n'a point à rougir des brillantes hypothèses de Platon, de Descartes et de Leibnitz. Ces hommes de génie, en se livrant à de hautes rêveries, n'ont point nui à la cause de la vérité: mais il est essentiel d'éviter l'abus qui résulte d'une dangereuse facilité à supposer des causes et des lois que l'on ne connaît pas encore, pour se dispenser d'approfondir les choses, et d'en examiner toutes les faces accessibles à nos moyens. Ce qui est plus important encore, c'est de ne donner pour positif et certain que ce qui est tel en effet, de savoir se contenter de la probabilité, quand on ne peut atteindre à la certitude, sans céder à une vaine impatience de présenter avant le tems l'une pour l'autre. C'est là une condition rigoureuse de la méthode et du progrès scientifique.

La philosophie doit encore à l'éclectisme d'avoir mis au grand jour une observation bien importante et bien utile. En examinant de près l'esprit humain, on arrive à reconnaître quelle intime analogie se trouve entre lui et la vérité: on voit qu'il a été créé pour elle, et que par sa nature il aspire constamment à la posséder toute entière. Il s'en suit qu'un système de philosophie ne peut s'introduire dans les esprits qu'en leur présentant une portion quelconque de vérités. La limitation des forces intellectuelles de l'homme est cause qu'il accepte et adopte, avec ces vérités, les erreurs que le système leur a, en quelque sorte, amalgamées; mais le tems se charge de faire la séparation de ces deux portions hétérogènes d'un tout qui présentait d'abord un aspect séduisant d'unité.

Les vérités cependant pénètrent dans les intelligences qui y adhèrent fortement; peu à peu elles deviennent des axiomes du sens commun; et on les remarque d'autant moins qu'elles deviennent plus familières et plus intimes aux esprits. Les erreurs se développent aussi. C'est une loi générale de la pensée, que l'esprit humain soumis aux lois impérieuses de la logique, ne puisse posséder un principe, sans en tirer tôt ou tard les dernières conséquences.

Mais les dernières conséquences d'une erreur aboutissent toujours à l'absurde que la pensée se refuse à admettre. Ainsi donc il arrive que les divers systèmes philosophiques, en se développant, enrichissent le sens commun de l'humanité d'un certain nombre de vérités importantes, qui cessent peu à peu d'appartenir au système, parce qu'elles tombent dans le domaine de la pensée universelle. Alors les erreurs plus ou moins développées paraissent

rester seules la propriété exclusive de l'école qui s'est formée; et ces erreurs arrivant à toucher les limites de l'impossible et de l'absurde, le système succombe sous le poids de la réprobation universelle, sans que l'on soit toujours juste envers lui, en reconnaissant le bien qu'il avait produit à son origine, et les vérités qu'il a popularisées et mises dans un jour nouveau.

Voilà, en peu de mots, le résumé de l'histoire de tous les systèmes incomplets et mélangés d'erreurs qui ont paru en philosophie. En examinant chacun d'eux, à l'aide de cette formule générale, l'éclectisme a pu les juger avec plus d'équité et d'indulgence.

Dans le domaine calme et paisible de la philosophie, la vue de l'erreur doit exciter la compassion plutôt que la colère. En s'élevant à cette haute impartialité que donnent l'amour désintéressé du vrai, et le spectacle des innombrables erreurs de ceux qui nous ont précédés dans les voies de la philosophie, l'âme acquiert ce calme précieux, nécessaire à la juste appréciation des hautes questions qui deviennent l'objet de ses méditations.

La méthode que nous venons d'indiquer, est celle que nous suivrons, si jamais il nous est donné de produire un ouvrage de quelque importance: c'est celle qui nous a servi de guide dans ces fragmens incomplets, par lesquels nous cherchons à essayer nos forces. Nous avons la plus vive confiance dans la méthode elle-même: ce qui nous effraie, c'est notre insuffisance et notre peu d'aptitude à l'appliquer convenablement.

III

DES PRINCIPAUX RÉSULTATS DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE APPLIQUÉE AUX SIÈCLES MODERNES.

Les Grecs se représentaient le génie de l'histoire sous les traits d'une muse, sœur de celles qui présidaient à la peinture et à la poësie. Ce peuple ingénieux, passionné pour la beauté des formes et de l'expression, recherchait avant tout, dans l'historien, un grand artiste. Présenter les événemens de la manière la plus propre à émouvoir et à intéresser, tel a encore été, dans les âges modernes, le but principal des écrivains qui n'ont su voir dans l'histoire qu'une branche de la littérature.

Depuis qn'un besoin général des esprits a fait cultiver avec plus de soin la philosophie de l'histoire, et qu'on s'est efforcé de lui donner les allures rigoureuses d'une science positive, on a commencé à reconnaître généralement que le caractère de toute période historique peut se

résumer par un petit nombre de faits généraux. Leur influence étendue et durable, domine celle des circonstances variables, amenées par le hasard, et par l'action de la liberté humaine qui subsiste toujours dans les personnages historiques, mais qui ne peut prévaloir contre la tendence générale de l'époque, si ce n'est pour des instans fugitifs.

En nous plaçant à ce point de vue élevé, pour saisir dans un vaste tableau l'histoire de la civilisation moderne, il nous paraît incontestable qu'elle se divise aux yeux de l'observateur philosophe en deux grandes périodes, caractérisées par deux mouvemens des esprits en sens opposés.

Au sortir de la barbarie qui suivit les invasions multipliées des races du nord dans le monde romain, la pensée des hommes supérieurs devait surtout se préoccuper et s'effrayer des dangers de l'anarchie, et du désordre de l'état social, enfantés par le développement excessif des individualités puissantes en qui le génie des tems suscitait une indomptable énergie. Les races germaniques avaient apporté des rudes contrées qui furent leur berceau, un sentiment exalté de la valeur de l'individu. Tandis que dans l'ancienne civilisation l'état absorbait l'homme, et que la patrie exigeait le sacrifice de l'individu, au moyen âge le guerrier ignorait souvent s'il avait une patrie; il défendait ses intérêts propres, ou s'il était animé par des sentimens plus nobles, son honneur, ses chefs, ses amis, les opprimés de son choix, mais toujours il était mu par un profond sentiment personnel.

Une société composée de pareils élémens était bien difficile à discipliner et à régulariser. Aussi tous les efforts du génie, pendant les premiers siècles qui succédèrent

à la barbarie, durent-ils se porter vers l'organisation d'autorités régulières qui pussent en imposer aux passions indomptables des hommes de l'époque. En travaillant à cet ouvrage difficile, l'esprit humain dut s'aider dans son travail, des ressources que lui offraient l'étude et l'exemple de l'antiquité. Là se trouvait un puissant secours, mais aussi se rencontrait un écueil dangereux. L'antiquité, nous venons de le dire, avait exagéré les droits de la société, et n'avait fait presque nul cas de ceux de l'individu. Le travail réorganisateur qui s'opérait pour constituer la société moderne, cherchant à chaque pas une inspiration dans les chefs-d'œuvre de la pensée antique, y puisa une tendance analogue à faire bon marché des droits de l'individualité. Il était d'ailleurs naturel que l'intelligence se préoccupât le plus vivement du besoin le plus urgent et le plus senti. Ce besoin était celui d'ordre public. On avait sous les yeux tant d'exemples fâcheux des abus de la force, et du développement irrégulier des facultés individuelles, qu'on était bien plus porté à chercher à enchaîner la liberté de l'individu, et presque à l'anéantir, qu'à lui faire une part équitable et légitime.

Aussi ce travail réorganisateur de la société, dont nous venons de parler, est-il encore bien loin de son terme, qu'une puissante réaction commence déjà à se manifester au sein de la société. Plusieurs intelligences s'émeuvent, parce qu'elles trouvent que les entraves nombreuses dont on les entoure dans l'intérêt, ou au moins au nom de l'ordre public, constituent pour elles un joug pesant et intolérable. Une guerre violente éclate bientôt entre de libres penseurs, et les autorités jusque-là les plus vénérées.

Par une loi naturelle du développement de l'esprit humain qui se jette toujours d'un excès dans l'excès opposé, après avoir trop attendu et espéré de l'autorité, après avoir exagéré ses prérogatives, on en vient à lui contester ses droits les plus légitimes, ses fonctions les plus essentielles. Ces idées se traduisent, non seulement en une polémique pleine de fiel et d'aigreur, mais encore en bouleversemens formidables d'institutions et d'empires. Le sang coule par torrens, parce que l'on ne parvient pas à s'entendre, et ces désastres violens ne servent qu'à rendre les questions plus embarrassées et plus complexes. Ce n'est qu'après que la lassitude a amené le besoin de la paix, après que les passions se sont amorties par l'effet du tems, et à la suite de leurs propres excès, qu'on peut enfin jeter un coup d'œil calme et philosophique sur ces grands événemens, et en tirer des enseignemens salutaires.

Voyons, par une revue rapide des grands faits de l'histoire moderne, comment cette marche de la pensée s'est traduite en événemens remarquables.

L'histoire de la civilisation moderne commence proprement aux Croisades. C'est alors que l'on entrevoit les premières tendances générales qui se sont manifestées au milieu du cahos de peuples, d'idées, et de races, produit par l'envahissement des barbares. Alors, pour la première fois, on entend parler de république chrétienne et d'intérêts communs aux nations européennes. Mais ce grand mouvement est plutôt spontané, que le fruit d'une pensée réfléchie qui domine la marche des choses: ce n'est guère qu'à la Providence que l'on peut attribuer les bons effets dérivés des Croisades, ainsi que les désastres qui

les ont accompagnées. Ces résultats étaient trop loin de la pensée des hommes de l'époque, pour que l'on puisse avec justice leur en attribuer l'honneur ou la responsabilité. Cependant une grande pensée, au milieu de ces événemens, se développe et prend racine dans les esprits; c'est celle de l'unité européenne, ou, en écartant cette expression trop moderne pour l'époque, celle de l'unité de la famille chrétienne qui constituait alors le monde civilisé. Cette pensée se rattache au mouvement organisateur que nous avons décrit; elle en est en quelque sorte la racine; elle est destinée à rester gravée dans les esprits, tout en se modifiant dans ses applications.

Mais bientôt la scène change; l'esprit qui a dicté les Croisades est encore dans toute sa force, que déjà la grande querelle du sacerdoce et de l'empire éclate au sujet des investitures. La puissante et altière maison de Hohenstaufen, portée sur le trône de Charlemagne, veut conserver et étendre encore l'empire que la force matérielle avait exercé dans les siècles de fer qui venaient de s'écouler. Une série de grands pontifes, se succédant sur la chaire de Saint-Pierre, entreprend d'opposer une résistance énergique à ces efforts, en s'appuyant sur une influence morale et rationnelle. Encouragés par d'éclatans succès, ces pontifes conçoivent l'idée et le dessein d'organiser l'église comme une société régulière, tout-à-fait en dehors du pouvoir du glaive, jusque dans ses rapports extérieurs et temporels. Ils lui constituent une juridiction absolument séparée; ils cherchent à lui attribuer des moyens de coërcition, même matériels, qu'elle possède en propre; et quoique la nécessité les force, dans les cas extrêmes, à avoir recours,

contre les insoumis, à l'aide du pouvoir civil, ils montrent la plus grande habileté à rendre aussi rares que possibles, ces recours, ou, comme on les nomme, ces appels au bras séculier, qui placent toujours plus ou moins l'église dans la dépendance du trône.

Les papes marchèrent de succès en succès dans cette voie jusqu'à Innocent III, dont le règne marque le moment le plus brillant de la grandeur politique du pontificat. Alors se forma une législation destinée, dans la pensée de ses auteurs, à cimenter les liens de la société chrétienne, et à régulariser ses rapports. Ce fut le droit canonique.

L'idée mère de ce grand travail, était de fondre en une seule les diverses nations chrétiennes. L'on est forcé de convenir que, pour arriver à ce but qui leur apparaissait dans toute sa grandeur, les papes entrèrent dans une voie par laquelle ils semblaient vouloir absorber tous les pouvoirs sociaux au sein de l'autorité ecclésiastique, et effacer les nuances qui caractèrisent l'individualité nationale de chaque peuple. Aussi une réaction contre les progrès du pouvoir ecclésiastique, commence à être sensible dès l'époque que nous venons d'indiquer, et elle remplit de ses conséquences le reste de l'histoire moderne.

Cependant les idées de droit, et de la nécessité de l'ordre public, se sont répandues dans les esprits; elles excitent la royauté à régulariser sa puissance, et à en diriger l'exercice vers un but moral. De grands princes, secondés par de zélés et habiles conseillers, conçoivent la royauté comme impliquant la mission sublime de régulariser tous les rapports sociaux. Alors le roi qui va recevoir sa couronne

au pied de l'autel, s'efforce d'y voir un mystère de justice, suivant la belle expression d'un roi de France (Charles V). Le droit du glaive et de la conquête s'efface peu à peu, pour ne laisser voir dans la royauté que l'exercice d'un ministère sacré, institué par Dieu pour faire régner la justice sur la terre.

Plus tard encore, c'est le pouvoir judiciaire qui s'organise fortement. D'abord simple émanation de la royauté, la magistrature parvient dans quelques pays, et surtout en France, à avoir une influence distincte, lui appartenant en propre, qui contrarie plus d'une fois l'action du pouvoir royal. Ailleurs, la magistrature s'unit intimement au pouvoir monarchique, mais elle en modifie la nature. L'épée que la noblesse ne veut pas quitter, ne forme bientôt plus qu'un ornement superflu dans son costume; les arrêts des tribunaux bannissent les guerres privées, et tendent constamment à resserrer les liens sociaux, et à augmenter les pouvoirs du gouvernement central, en transformant peu à peu la monarchie féodale en un état modelé sur le régime absolu des empereurs romains.

Enfin il est un domaine purement intellectuel, dans lequel le mouvement organisateur se fait aussi sentir. La littérature elle-même, qui paraît ce qu'il y a de plus libre dans les choses humaines, se voit imposer les règles et l'imitation des autorités classiques. Les académies s'organisent; l'érudition comprime l'essor de la pensée philosophique; les règles d'Aristote et des autres maîtres de l'antiquité, sont universellement reconnues et adoptées. Les lettres prennent une allure grave et imposante; faire revivre l'esprit de la littérature du siècle d'Auguste paraît le but le

plus élevé du travail intellectuel; et des efforts bien dirigés produisent l'éclat brillant, mais passager, qui signale en Italie le siècle de Léon X, en France celui de Louis XIV.

Remarquons bien, que tant que les pouvoirs que nous venons de passer rapidement en revue, sont dans leurs périodes d'organisation et de développement, les penseurs d'élite s'emploient de toutes leurs forces à les soutenir, et à augmenter leur influence. S'ils rencontrent des obstacles, ce sont des difficultés matérielles, ou des résistances aveugles et passionnées; l'attachement routinier aux anciens usages, l'inertie des masses, les intérêts positifs et matériels, opposés à l'extension de l'autorité qui s'affermit. Au contraire, l'intelligence des hommes supérieurs leur est généralement favorable, parce que ceux-ci sentent vivement ce qui manque à leur siècle, et qu'ils veulent le plier à l'ordre et à la discipline, par l'obéissance et la soumission.

Mais aussi, pour chacun de ces pouvoirs, arrive une époque de réaction plus ou moins violente. L'esprit humain, après avoir invoqué des restrictions pour se garantir de ses propres écarts, des règles fixes pour marquer sa route, arrive un jour à trouver que ces restrictions et ces règles le mettent mal à l'aise. Il fait, pour les briser, des efforts violens qui sont souvent accompagnés d'une longue série de désastres. Souvent le mouvement réactionnaire produit des violences et des crimes: en attaquant des abus, ou de trop pesantes entraves, on compromet les parties les plus solides de l'ancien édifice. Le protestantisme sous le rapport religieux, les révolutions de France et d'Angleterre sous le rapport politique, la philosophie de Hume

et d'Helvétius sous le rapport intellectuel, les exagérations de l'école romantique sous le rapport littéraire, sont les phénomènes extérieurs qui manifestent, dans des sphères différentes, le mouvement de la pensée que nous venons d'indiquer.

En traçant cette esquisse générale du résumé de l'histoire moderne, nous n'entendons pas certainement imiter certains adeptes de l'école fataliste qui, ne tenant aucun compte de la liberté humaine, prétendent expliquer les moindres événemens par l'enchaînement logique des idées. Bien des faits de détail ne cadreront pas avec la théorie, précisément parce que l'homme n'est point asservi par les influences qu'il subit; mais nul lecteur versé dans la connaissance des faits généraux de l'histoire moderne, ne se refusera à reconnaître la réalité des deux mouvemens en sens contraire, que nous venons de signaler comme en formant le caractère général.

Si maintenant nous passons à étudier l'histoire de la pensée en Europe, non plus dans ses effets politiques et extérieurs, mais dans les résultats plus immédiats qui se manifestent dans l'histoire des sciences et des occupations intellectuelles, nous la verrons suivre une marche analogue, et correspondante à celle dont nous venons de reconnaître les résultats sociaux.

Si l'esprit religieux produit dans les Croisades le premier grand mouvement social, nous voyons, dans l'ordre intellectuel, que la théologie est la première science qui se développe au sein de la société moderne. Les intelligences d'élite s'adonnent avec ardeur à l'examen des dogmes chrétiens qu'elles examinent sous toutes les faces.

Elles recueillent avidement, dans les Pères des premiers siècles de l'église, les enseignemens du christianisme naissant, les dépouillent avec soin des ornemens oratoires et des fleurs de l'éloquence dont ils étaient entourés, et parviennent à constituer un corps entier de doctrine systématiquement lié et coordonné, formant un ensemble compact et conséquent d'enseignement rigoureusement formulé.

Telle fut la mission des grands théologiens des douzième et treizième siècles, de Saint Bernard, Pierre le Lombard, Albert le Grand, et de Saint Thomas d'Aquin le plus grand des théologiens. Leur œuvre, dont les tems modernes apprécient mal la difficulté et l'étendue, occupa des génies du premier ordre, des esprits d'une pénétration supérieure, et d'une constance pour le travail qui a été rarement égalée dans les siècles suivans.

Après Saint Thomas d'Aquin, qui porta l'enseignement scolastique à la perfection de son genre, on ne trouve plus la même vigueur de pensée chez ses successeurs. L'école s'égare à la recherche de subtilités frivoles, et s'évertue à résoudre des questions oiseuses ou insolubles, tandis que les penseurs d'élite tournent ailleurs les efforts de leur génie.

L'étude du droit canonique, ensuite celle du droit civil, forment, après cela, le principal objet de la pensée. Leur développement dans l'ordre intellectuel, est corrélatif à celui des pouvoirs temporels du pontificat et de la royauté dans l'ordre politique.

Enfin, à la période appelée généralement la renaissance, c'est encore sous la direction de l'autorité, que les esprits les plus distingués s'essaient à façonner la littérature,

en acceptant sans restriction celle de l'antiquité classique, dont l'élégance et l'imposante beauté sont régardées par eux comme le terme le plus élevé auquel puissent atteindre les lettres.

La période de réaction qui se manifeste dans les siècles plus rapprochés de nous, est marquée, dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre social, par des combats acharnés et des vicissitudes variées. Les combats de la pensée sont soutenus de part et d'autre par des champions vigoureux; les défenseurs des pouvoirs constitués paraissent même souvent l'emporter en puissance intellectuelle sur les brillans et ingénieux écrivains qu'on voit à la tête des rangs opposés. La raison trouve, dans cette lutte mémorable, un vaste champ pour exercer et développer ses forces.

Maintenant qu'une longue lutte paraît avoir considérablement amorti la fougue de ces passions, la préoccupation générale des esprits en Europe se porte vers l'avenir. Il est naturel de se demander dans quelle direction l'esprit de notre époque doit exercer sa puissante influence sur les destinées prochaines de la société moderne.

En considérant le monde politique, il est aisé de voir que l'action irrésistible du tems a calmé bien des haines, et dissipé bien des préventions. L'ancien édifice social constituait un ensemble où plusieurs des besoins de la sociabilité moderne, se trouvaient gênés et froissés. Les révolutions, les guerres, les événemens politiques des derniers siècles, ont détruit bien des parties de cet ancien édifice. Maintenant on commence à savoir apprécier plus équitablement ce qu'il y avait de grand et d'imposant dans l'ensemble.

Cependant, à tout prendre, l'état du monde politique n'offre pas assez de données positives pour asseoir un jugement raisonné sur cette grande question qui consiste à déterminer si le mouvement réactionnaire contre les autorités qui ont présidé à l'éducation de la société moderne, approche de son terme, et si, comme on l'a annoncé de plusieurs côtés, nous allons entrer dans une nouvelle ère d'organisation et de reconstitution pour les institutions sociales.

Mais ce que l'histoire du monde extérieur ne nous permet pas de deviner, celle de la pensée humaine dans sa forme la plus intime et la plus réfléchie, celle de la science philosophique, en un mot, pourra peut-être nous le manifester, en nous permettant d'asseoir des conjectures sur un fondement solide, et d'atteindre un haut degré de probabilité.

Ainsi en voyant la philosophie moderne pénétrer jusqu'aux racines mêmes de la connaissance humaine, en la voyant arriver au degré extrême du scepticisme, c'est-à-dire à présenter l'expression la plus nette et la plus décisive du doute universel, ne serons-nous pas autorisés à penser, que c'est là le dernier effort auquel l'esprit de réaction contre l'autorité puisse arriver, puisqu'il n'y a plus rien que l'on puisse mettre en question, après avoir nié l'autorité de la raison elle-même?

Si l'on voit ensuite la pensée philosophique, après avoir ainsi sondé les abîmes du doute, préparer des solutions nouvelles et inattaquables de ces grands problèmes qui depuis tant de siècles tourmentent la pensée, ne peut-on pas espérer de voir se réédifier l'édifice entier des

sciences morales? Si cette entreprise réussit de manière à ce que les principes fondamentaux de l'ordre social puissent reposer sur des vérités ayant une valeur scientifique, que l'homme de bonne foi ne puisse, avec un degré suffisant d'instruction, se refuser à admettre, ce jour-là on sera fondé à concevoir les plus solides espérances, de voir l'union des esprits assurée dans le monde civilisé. Si l'on parvient à n'avoir pour toutes les nations civilisées qu'une philosophie, comme il n'y a qu'une seule astronomie et une seule mécanique, on aura plus fait pour assurer la paix du monde, que ne le feraient les traités les plus précis, les congrès les plus solennels.

C'est en voyant les progrès déjà accomplis, et ceux qui se préparent, dans la science de la métaphysique et de la morale, que nous nous croyons fondés à espérer, que dans un avenir plus ou moins prochain, l'état social des peuples modernes, après avoir paru compromis et ébranlé, retrouvera une assiette solide et des principes fixes. Alors une grande partie des maux dont se plaint la société actuelle, trouvera un remède dans la généralisation d'idées vraies, que la pensée philosophique élabore aujourd'hui dans le silence des bibliothèques, et qui sont destinées à obtenir ce triomphe lent, mais certain, que le tems décerne infailliblement à la vérité.

SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

—

I

DESCARTES

L'homme, né dans une complète ignorance, reçoit de ceux qui l'entourent, ses premières notions de tout genre. Sa nature doit donc le porter à accorder à ses premiers précepteurs une entière confiance, et à accepter sans hésitation les principes qu'ils lui inculquent d'abord.

A la vérité, ses passions le conduisent souvent à agir dans un sens bien opposé à celui que lui indiquerait son intelligence. Mais l'homme, sans être très développé, sait fort bien faire la part de l'action et celle de la pensée : s'il agit contre les règles acceptées par son intelligence, il éprouve des regrets ou des remords; tandis qu'il faut bien autre chose que la simple passion, pour le faire douter de la valeur même de la règle qu'il a dans le principe reçue sans défiance.

Ce n'est qu'après avoir trouvé bien des fois en défaut la doctrine de ses instituteurs, ce n'est qu'après avoir éprouvé bien des mécomptes, ou après avoir rencontré des questions évidemment insolubles d'après les règles reçues, que l'esprit humain est conduit à douter de la valeur même des principes qui ont dirigé les premiers développemens de sa pensée.

Ceci s'applique à la société comme à l'homme individuel. L'esprit humain ayant dans le moyen âge atteint un développement considérable, et retrouvé de grandes vérités sous l'inspiration de la pensée antique, tant sacrée, que profane, il était naturel et inévitable que l'autorité des grands maîtres antérieurs à la barbarie, lui imposât d'abord une profonde vénération, et qu'il ne fût amené que fort tard à mettre en doute cette autorité même.

Mais quand d'immenses questions eurent divisé la société en partis opposés, quand des luttes obstinées, soutenues d'un attirail immense de citations, d'autorités et de textes, aboutirent à laisser ces questions enveloppées de doutes et de nuages, il dut y avoir des penseurs qui sentirent la nécessité de transporter l'examen sur un terrain plus élevé, et de rechercher, au fond de l'intelligence elle-même, les premiers principes des connaissances et des croyances humaines, afin de pouvoir, à l'aide de ces données inattaquables, examiner et juger la valeur des préceptes que la philosophie avait reçus jusqu'alors sur l'autorité de maîtres vénérés.

Cette pensée dut se présenter à bien des esprits avant Descartes; et nous pouvons ici citer les italiens Thomas Campanella et Giordano Bruno, auxquels le talent ne

manqua pas, pour lui donner un riche développement. Mais le philosophe français que nous venons de nommer, soit qu'il trouvât, le premier, des esprits assez préparés et assez mûrs pour comprendre et goûter sa doctrine, soit qu'il rencontrât des obstacles moins formidables que ses devanciers, fut le premier écrivain qui produisit dans les âges modernes une grande école de philosophie, basée sur le principe d'établir la philosophie sur l'étude de l'intelligence elle-même, en faisant abstraction complète de toutes les notions reçues en vertu de l'autorité de nos devanciers.

Voulant trouver à tous les raisonnemens ultérieurs un fondement inébranlable, il prit pour point de départ le fameux raisonnement: Je pense, donc j'existe.

Ce profond investigateur de la pensée se plaça par là bien près de la vraie origine des connaissances humaines. En poussant un pas encore sa profonde analyse, il arrivait au point où la science philosophique, enrichie de tant de travaux et d'observations, place réellement la racine de toutes nos pensées. Mais ce pas, la philosophie moderne n'était pas mûre pour le faire au siècle de Descartes; à peine y sommes-nous arrivés de nos jours.

En effet, ce fameux raisonnement se divise en deux parties distinctes, qui répondent chacune à l'un des deux genres primitifs et absolus de certitude, qu'il est si facile de confondre. En disant, *je pense*, l'homme atteste un fait dont il a conscience. Sur le témoignage irréfragable du sens intime, il affirme un fait, qu'il aperçoit clairement en lui-même; il possède alors au plus haut degré la certitude physique, ou l'assurance d'une réalité indu-

bitable. En disant, *donc je suis*, l'homme exprime l'évidence, ou la certitude logique, qui résulte de la liaison nécessaire des idées. Dans ce cas, l'âme voit clairement, et sans pouvoir en douter, l'idée de penser contenue et impliquée dans celle plus générale d'existence; elle affirme la liaison qui existe entr'elles.

Mais le mot *donc*, employé par Descartes, indique assez par lui-même, qu'il s'agit ici d'une conséquence dérivée, d'une application d'un principe primitif impliqué par le raisonnement, mais qui lui est logiquement antérieur. En recherchant quel est ce principe primitif, nous trouvons que c'est l'idée de l'être, idée que la philosophie moderne reconnaît pour la mère de toutes les autres, et qui, dans ce cas-ci, s'applique avec évidence au fait de la pensée, d'où l'on conclut invinciblement l'existence de l'être pensant.

Parmi les contemporains de Descartes, il s'en trouva qui relevèrent ce point important, et qui observèrent que son raisonnement fondamental supposait avant lui une proposition plus générale, exprimant cette vérité universelle: *Ce qui pense, existe.* En leur répondant, le philosophe Breton ne comprit pas toute la portée de l'observation: et pour être juste, il faut convenir qu'au point où en était la science, le génie le plus pénétrant ne pouvait en saisir l'importance. A quoi bon: dira aujourd'hui même, tout homme qui ne s'est pas familiarisé aux spéculations métaphysiques, et qui n'a pas l'expérience des subterfuges dangereux que peut employer le scepticisme; à quoi bon, s'arrêter à examiner la légitimité de cette conséquence, *donc j'existe?* N'a-t-elle pas le caractère de la plus parfaite évidence aux yeux de tout homme de

bonne foi? Que cela nous suffise; il serait ridicule de chercher à creuser davantage une question oiseuse.

Ainsi raisonna Descartes, impatient d'arriver aux questions vitales qui se rattachent au grand problème de la destinée humaine, et qui forment toujours la préoccupation principale du philosophe. Il fallait encore deux siècles pour que la science aperçut la nécessité de creuser plus avant la question, et de rechercher la vraie cause de l'irrésistible évidence qui s'attache à sa première conclusion.

La même impatience se manifeste d'une manière bien plus remarquable, dans la façon dont il tranche une seconde question, non moins fondamentale, qui se présente aussitôt à lui. Un génie aussi pénétrant que celui de Descartes, ne pouvait manquer d'apercevoir ce grand problème de philosophie qui consiste à établir la légitimité de la connaissance que nous avons du monde extérieur. Depuis que Fichte a développé sur ce point une théorie aussi ingénieuse que formidable, depuis que l'idéalisme transcendental a fait de nombreux adeptes dans la docte Allemagne, il nous est aisé de voir qu'il y a là une question capitale à résoudre. Mais du tems de Descartes il n'en pouvait être de même. Aujourd'hui l'école Allemande nous a appris à raisonner ainsi: Toute certitude dérive, en dernière analyse, du sens intime, ou du témoignage de la conscience qui nous atteste ce qui se passe en nous-mêmes; mais le monde extérieur n'est point en nous; sommes-nous autorisés à en affirmer l'existence? sommes-nous réellement en droit de passer du subjectif, qui nous est donné, à l'objectif que nous en déduisons naturellement?

Nul homme ne songeait, aux tems de Descartes, à douter

de l'existence de la matière, et une pareille pensée devait paraître à-peu-près impossible. On savait, à la vérité, qu'une doctrine semblable s'était produite dans la Grèce antique, et avait séduit la subtile école d'Elée; mais Socrate avait eu beau jeu de pareilles subtilités; on ne songeait pas à la possibilité de les voir se reproduire un jour avec plus de force, et avec les formes rigoureuses de la science.

Il arriva donc que Descartes, apercevant la difficulté du problème, et croyant superflu d'en rechercher une solution rigoureuse, le trancha par une voie détournée.

L'action qui nous vient de l'extérieur, observa-t-il, produit en nous naturellement et nécessairement la croyance à l'existence de la nature sensible et de ses lois. Or Dieu bon et juste, n'a pu vouloir plonger ses créatures dans une mer d'illusions et de déceptions, dont il leur serait impossible de sortir. Donc, ajoute-t-il, la persuasion de l'homme à cet égard est conforme à la vérité.

Hâtons-nous de proclamer la justesse et la force de ce raisonnement: mais en reconnaissant la grande vérité qu'il contient, il est facile de voir combien il est ici hors de sa place, et l'inconséquence qu'il y a, à le placer au milieu d'une méthode, dont l'esprit en repousse l'emploi.

Comment? pouvait-on dire à Descartes: la grande pensée, qui domine vos recherches, celle qui doit assurer votre gloire, consiste à rebâtir l'édifice des sciences humaines, en prenant, pour point de départ, le doute méthodique; vous voulez que votre disciple fasse abstraction de toutes les croyances qu'il a reçues, pour les lui communiquer de nouveau; et dès le second pas, après ne lui avoir rien prouvé si ce n'est sa propre existence, pour

établir le monde extérieur, vous recourez à l'idée de Dieu. Mais cette idée suprême n'est point encore établie dans votre système. Nous sommes convenus de faire abstraction de toute croyance antérieure, de quel droit me parlez-vous donc ici de la Providence? Plus tard vous me prouverez l'existence de Dieu, par l'ordre et la régularité de la nature; mais si la nature même a été prouvée au moyen de la notion de Dieu, vous tombez dans un raisonnement circulaire qui ne peut rien conclure.

Nous trouvons encore dans Descartes une erreur, qui a été celle de bien des hommes de génie, mais qui n'en devait pas moins avoir des conséquences fâcheuses, parce que toute erreur en fait naturellement naître plusieurs à sa suite. Nous voulons parler de son opinion sur les idées innées.

L'homme possède de nombreuses notions qui n'ont pas pu lui venir des sens: c'est là une vérité assez prouvée aujourd'hui. Or ces idées, qui sont surtout celles de justice, de vertu, d'ordre, d'harmonie et autres semblables, sont précisément celles qui, par leur élévation et leur importance, attirent le plus vivement l'attention des philosophes, de ceux du moins qui portent en eux-mêmes un cœur droit et sain, comme c'était le cas pour Descartes. L'histoire de la génération de ces idées étant extrêmement difficile à faire, il a dû arriver fort naturellement, que ces philosophes, lorsqu'ils n'étaient point suffisamment avertis par les chûtes de leurs devanciers, aient raisonné ainsi. Telle notion se trouve aujourd'hui dans l'homme; voilà un fait certain. Il ne l'est pas moins qu'elle n'a pas pu pénétrer en lui par les sens, qui pourtant

sont les seuls moyens de communication avec le monde extérieur: donc elle procède de l'intérieur, elle est innée dans l'homme.

De nos jours, la philosophie reconnaît dans la formation de ces idées, l'application d'un principe transcendant. Descartes, pressé de passer outre, adopta sur cette question une hypothèse que recommandait l'autorité du sublime Platon: il admit l'existence en nous d'idées innées, et prépara par là aux adversaires que devait lui susciter le tems, un moyen facile de battre en brèche son système.

L'école de Descartes eut de nombreux et habiles partisans. Qui ne songe, en la nommant, à Malebranche et à Leibnitz, génies d'une si haute portée, esprits d'intentions si morales? Le premier, mal compris et mal apprécié, peut encore aujourd'hui fournir au penseur bien des sujets de méditations profondes. Le second, dans la vaste étendue de ses vues, a conquis l'admiration générale; mais ses brillantes hypothèses des monades et de l'harmonie préétablie, ne peuvent être considérées que comme les rêves brillans d'un esprit supérieur.

L'histoire des doctrines Cartésiennes donne lieu à une observation qui n'est pas sans importance. Quand une école a adopté une solution fautive et incomplète des questions qui touchent à la racine de la science, il est presqu'impossible que les disciples, revenant sur l'œuvre des maîtres, perfectionnent leur ouvrage, par un nouvel examen des principes sur lesquels il repose. Ils trouvent au contraire commode de partir de la solution reçue de ces questions que la pensée n'aborde qu'avec difficulté, et sous l'empire de circonstances particulières. Leur œuvre consiste

surtout à développer logiquement les principes adoptés, et à en déduire toutes les conséquences qu'ils renfermaient en germe. Dans ce travail de développement, les erreurs, comme les vérités, deviennent plus apparentes et plus explicites, mais tandis que les vérités se popularisent et entrent chaque jour davantage dans le domaine du sens commun et de l'opinion générale, les erreurs deviennent de plus en plus saillantes. Alors la pensée les remarque et les combat, souvent même avec violence.

Mais les hommes qui se trouvent ainsi choqués des défauts des doctrines dominantes, sont portés à se séparer entièrement de l'école qui les a professées, et à lever un nouveau drapeau. Alors aussi, pour résister à l'ascendant que donne une autorité dès long-tems reconnue et acceptée, ces nouveaux venus sentent le besoin de reprendre les choses de plus haut, d'examiner scrupuleusement les fondemens des doctrines reçues, et c'est eux qui d'ordinaire reconnaissent une partie des vérités fondamentales, sur lesquelles avait glissé l'attention des premiers fondateurs de l'école précédente.

Nous reconnaîtrons bientôt qu'il en fut ainsi de Locke relativement à Descartes, et de l'école Écossaise relativement à celle de Locke. Mais avant de conclure nos observations sur l'illustre écrivain que l'on a souvent nommé le père de la philosophie moderne, il importe de nous former une juste idée de la grandeur et de l'importance de l'œuvre qu'il a commencée.

Il entrait dans les profonds desseins que la Providence éternelle a conçus pour le gouvernement de l'humanité, de permettre que les siècles modernes vissent toutes les an-

ciennes doctrines, tous les principes de morale, toutes les vérités enfin sans aucune exception, remises en question. Dieu avait résolu de permettre, que la pensée humaine vînt à douter de lui-même, qu'elle erigeât l'athéisme pur en système, et le professât hautement et publiquement. De-là le scepticisme devait arriver à un tour de force plus étonnant encore, c'est-à-dire, à douter de la vérité même. La philosophie devait, de déduction en déduction, arriver à se demander, si l'évidence elle-même n'était pas une illusion de notre nature; si la logique avait réellement une valeur positive hors de notre pensée; enfin, pour employer l'expression énergique de M. Jouffroy, s'il y avait bien une vérité vraie, ou si ce que nous prenons pour la vérité, n'était que le résultat de l'organisation passagère et variable de notre propre intelligence. C'était peu que l'existence de la matière eût été niée par Berkeley, et l'existence de l'esprit par Cabanis; il fallait que l'on en vînt réellement à pousser le doute aux dernières limites qu'il soit possible de concevoir, et que le scepticisme transcendental en vînt à nier l'existence de la vérité même.

Ces écarts de la pensée ont été permis par la Providence, parce qu'elle voulait faire briller d'un éclat plus certain les grandes vérités, sur lesquelles se base l'ordre moral. Il fallait que les premiers principes de la raison humaine, et la nécessité de la foi pour pénétrer dans le monde moral, fussent clairement établis; il fallait que l'humanité en vînt à se rendre un compte exact des motifs qui la portent à croire, comme de ceux qui la portent à douter, et à savoir ainsi considérer, sans irritation ni colère, les

erreurs dues plus souvent à la faiblesse, qu'à la mauvaise foi de l'homme.

La vérité, qui a pour caractères essentiels d'être invariable et une, n'a rien à redouter de l'examen le plus sévère et le plus approfondi. D'un autre côté, la raison humaine augmente ses forces, en les exerçant; et rien n'est plus propre à la développer, que ces grandes questions qui l'intéressent au plus haut degré, et appellent l'emploi de toutes ses ressources. En permettant à la philosophie de passer et d'épurer au creuset du doute, tous les principes des croyances humaines, la Providence avait donc préparé un nouveau et éclatant triomphe à la vérité; et nous croyons pouvoir conjecturer sans témérité, que c'était là un des plus puissans moyens d'amener l'adoption générale des vérités fondamentales, sur lesquelles doit se bâtir l'édifice de la fraternité universelle de tous les hommes. Cette grande fusion de tous les peuples en une seule société sans autres limites que celles du globe, nous est annoncée dans l'avenir, soit par la religion dans ses prophéties, soit par la philosophie dans ses conjectures sur le sort de l'humanité. Cette grande œuvre ne peut s'accomplir dans le domaine des faits matériels, que long-tems après qu'elle aura été menée à bien dans celui des intelligences. Quand les vérités sur lesquelles reposera cet ordre de choses, seront universellement reconnues par les bons esprits, soyons-en certains, la plus grande difficulté sera surmontée; bientôt elles domineront l'ordre des faits politiques et extérieurs.

Descartes, en proclamant le doute philosophique comme le vrai point de départ de la science, fut donc un instrument

dont la Providence se servit pour marquer et déterminer le commencement d'un immense mouvement de la pensée, qui forme une des plus importantes périodes de l'histoire de l'humanité. C'est là ce qui constitue proprement sa grandeur, ce qui lui fournit un titre solide à la gloire.

Remarquons encore ici combien, dans ce grand mouvement de la philosophie moderne, la Providence a su ménager l'intérêt moral des individus travaillans à cette œuvre immense, qui ne pouvait s'accomplir sans amener passagèrement des résultats hautement déplorables.

Une grande partie des vérités, sur lesquelles l'action puissante du doute et du scepticisme allait être appelée à s'exercer, étaient de celles qui forment la vie des âmes, et toute la valeur morale des individus. Ne pas y adhérer, suffit pour constituer un indice d'un cœur corrompu; le doute seul à leur égard est mortel pour la vertu. D'après cette considération, si les pères de la philosophie moderne eussent pu prévoir les écarts qu'elle amènerait à sa suite, ils auraient dû reculer devant leur œuvre; car le calcul, qui consiste à permettre beaucoup de maux et de désastres, dans l'attente d'un plus grand bien permanent et stable, est interdit à l'homme. La Providence seule, disposant de tout avec une autorité absolue, a le droit de régler ainsi la marche des choses; l'homme n'est jamais autorisé à aller vers le bien, en suivant d'abord le sentier du mal.

Mais dans le cas qui nous occupe, les conséquences prochaines de leur doctrine étaient entièrement cachées aux yeux de Descartes, et des autres philosophes de sa trempe, qui réunissaient un cœur droit et pur, à de grandes

facultés intellectuelles. Ces hommes bien intentionnés croyaient à Dieu, à la vertu et au devoir. S'ils se trompaient sur quelques points, en voulant expliquer l'origine de ces croyances, leur cœur y adhérait fortement en vertu d'une disposition de l'âme entièrement distincte de la raison; disposition qui se nomme la foi, et que la Providence répartit aux hommes d'après des lois tout différentes de celles qu'elle suit dans la distribution des facultés purement intellectuelles.

Ainsi, tandis que la philosophie moderne devait traverser le scepticisme pour arriver à une connaissance plus développée des vérités premières, Descartes et plusieurs de ses disciples se livraient à l'espoir flatteur de fortifier par leurs travaux, l'édifice des croyances morales dont ils sentaient parfaitement toute la nécessité. Tel était en particulier le but de Descartes qui dédiait ses ouvrages à la Sorbonne, espérant qu'ils contribueraient à raffermir la foi religieuse, ebranlée de son tems.

L'avenir prochain, qui recélait les déplorables écarts des écoles du doute universel, échappait à ses prévisions, et par conséquent il ne pouvait en être responsable. L'avenir éloigné, dans lequel se préparait l'éclatant triomphe de la vérité et de la raison, était alors profondément caché aux yeux des hommes, qui commencent à peine aujourd'hui, après tant de leçons de l'expérience, à pouvoir juger équitablement les grands résultats de ce puissant mouvement des esprits, que l'on nomme la philosophie moderne.

II

LOCKE

Dans la Grèce antique, après que le sublime Platon eut exposé les grandes et nobles pensées qui constituent sa doctrine, un de ses disciples, esprit précis et méthodique, éprouva le besoin de soumettre à un examen minutieux et sévère, toutes les leçons de son prédécesseur; sans faire grace, en faveur de leur élévation, à une seule des idées de son maître qui ne lui paraissaient pas cadrer avec les résultats d'une rigoureuse analyse. Ce qu'Aristote avait été pour la philosophie de Platon, Locke le fut pour celle de Descartes et de son école. Il examina, avec un esprit positif, les brillantes hypothèses qui avaient été proposées pour répondre à de grandes questions restées obscures. Peu accessible à se laisser séduire par la grandeur de la pensée, il chercha à constituer la science de l'entendement sur des bases positives.

Locke s'appliqua, comme Aristote, à battre en brèche la doctrine des idées innées, ressuscitée par Descartes. Il n'eut pas de peine à en présenter une confutation satisfaisante. En effet, cette opinion est trop contraire aux faits que nous pouvons facilement observer en nous-mêmes et dans les autres, pour ne pas donner prise à la critique, et même au ridicule. Les faits intellectuels sur lesquels elle paraît s'appuyer, sont au contraire, de ceux qui se passent dans l'intérieur de l'âme, et qui échappent fort aisément à l'attention réfléchie.

Les profondes recherches provoquées par la philosophie transcendante, nous permettent aujourd'hui de faire aux deux opinions contraires sur ce sujet, une part équitable. La science a reconnu qu'il y avait réellement quelque chose d'inné dans l'homme, et que ce qui est inné, est précisément ce qui est plus difficile à saisir par l'observation volontaire; elle a aussi reconnu que ce qui était inné, était simplement un principe idéal, mais non point des idées, en restreignant ce mot avec Locke à signifier des notions déterminées. Par là s'explique comment la doctrine des idées innées a séduit, à diverses époques, des penseurs du premier ordre; comment après avoir été souvent confutée, elle a pu reparaître et se reproduire; comment enfin, aux yeux des esprits superficiels qui ne sentent pas même la portée et la grandeur de la question de l'origine des connaissances humaines, elle n'a paru, et ne paraît encore, qu'un rêve de l'imagination, dénué de tout solide fondement.

Locke, malgrè la pureté de ses intentions et la rectitude ordinaire de son jugement, n'apportait point en phi-

losophie un de ces esprits investigateurs, qui sondent du regard la profondeur des questions. Ces questions que nous nommons aujourd'hui transcendantes, ne le préoccupaient point; il est même permis de douter, qu'il les ait clairement aperçues. Le grand problème de la destinée de l'homme ne paraît point, dans son fameux Essai, avoir remué son cœur et absorbé ses pensées. Esprit éminemment pratique, c'est surtout les applications immédiates à la logique ordinaire, qu'il est désireux d'atteindre.

Il nous raconte lui-même avec candeur ce qui le détermina à entreprendre ses recherches. Une discussion s'était élevée entre des personnes raisonnables et instruites. On ne pouvait parvenir à s'entendre, faute d'un principe commun, qui pût servir également de point de départ et de *criterium* aux deux adversaires. Locke, qui était présent, fut naturellement porté à conclure qu'il serait utile de remonter jusqu'aux principes de raisonnement communs à tous les hommes, et avoués par chacun d'eux, afin de pouvoir, dans tout conflit d'opinions, remonter à la cause du mésentendu, ou de la divergence d'idées, et savoir au moins pourquoi on ne pouvait se mettre d'accord.

L'idée est excellente, et tout-à-fait philosophique; mais, dans l'exécution, Locke heurta contre l'écueil que nous avons signalé comme cause de bien des erreurs en philosophie, et qui consiste dans l'impatience de tirer des conclusions pratiques et applicables, avant d'avoir suffisamment analysé la question des origines. Il s'est surtout occupé d'arriver à la source de la divergence des opinions; la question plus délicate de la vraie racine des connaissances,

le touche infiniment moins. C'est à ses yeux de la spéculation toute pure, il ne lui reconnait point d'utilité, ni par conséquent de véritable intérêt.

L'esprit juste de Locke aperçut cependant la double source de nos connaissances; la sensation et ce que la lumière intellectuelle y ajoute, ce que nous appelons aujourd'hui l'élément empirique, et l'élément transcendant. Aussi débute-t-il par dire que nous acquérons toutes nos connaissances par l'observation et la réflexion. Ici évidemment le mot de réflexion est pris comme synonyme d'analyse des faits intérieurs de l'intelligence.

Mais après cet hommage rendu à la vraie méthode, il néglige presqu'absolument d'étudier cette seconde source de nos connaissances, et il s'attache surtout à tracer l'histoire des notions que nous devons à nos sens. Ayant étudié avec sagacité et justesse d'esprit, les phénomènes remarquables qu'offre le fait important de l'association des idées, il crut pouvoir expliquer par là tous les dissentimens, et tous les mésentendus qui éclatent entre les hommes. Dès-lors son but principal était atteint; il ne lui paraissait pas nécessaire de pousser plus en avant dans cette direction une délicate analyse.

Locke avait d'ailleurs puisé dans l'étude des sciences naturelles qu'il avait cultivées, une disposition d'esprit propre à prévenir bien des écarts, mais qui, portée trop loin en philosophie, empêche de pénétrer au fond même des questions. D'après la méthode à laquelle les sciences naturelles doivent leurs progrès, on ne s'occupe guères de la nature des causes des phénomènes que l'on étudie. Bien observer les faits, les classer avec ordre, découvrir

dans leur enchaînement quelque rapport constant, l'exprimer en termes précis, et proclamer ce rapport nettement formulé comme une loi de la nature, telle est la tâche des sciences physiques. Une pareille méthode, non seulement possible, mais fort désirable dans l'étude des faits intellectuels, ne peut néanmoins constituer toute la philosophie. La métaphysique est proprement la science des causes; jamais elle ne pourra renoncer à cette recherche difficile et périlleuse, mais pleine d'un haut intérêt.

Ainsi quand Locke recherche comment les hommes arrivent à posséder l'idée de substance, son attention se borne à examiner les circonstances qui portent ordinairement les hommes, à réfléchir à la substance des choses, à la désigner par un mot propre, et à chercher ensuite la signification de ce mot lui-même. A défaut d'observations directes, il fait des conjectures fort justes sur l'enchaînement extérieur des faits qui ont amené l'esprit humain à réfléchir sur cette notion, et lui en ont donné une conscience distincte. Là parait se borner pour lui l'horizon de la science.

Le métaphysicien exercé reconnait ici des questions bien graves à ses yeux, entièrement négligées par Locke. Il aspire à reconnaître comment a dû s'opérer la génération de cette idée; il veut savoir ce qui a pu la produire, si elle était en germe dans la sensation, ou si celle-ci n'a fait qu'en déterminer la formation. Un raisonnement bien simple établit que l'esprit possède toujours une idée, antérieurement à ce qu'il acquière la conscience de cette idée: de-là une saine philosophie conclut que l'homme a possédé l'idée de substance, bien avant d'avoir pu réfléchir

sur cette notion. Le caractère primitif de l'idée non encore observée, s'il peut être ressaisi par la pensée, constitue un point délicat de la science, et peut nous conduire à la question de l'origine des connaissances humaines. Locke et bien d'autres avec lui considèrent cette recherche comme une vaine subtilité. La génération de l'idée, telle qu'elle s'opère dans les profondeurs de l'intelligence, ne les touche nullement; tout ce qu'ils veulent savoir, c'est à quelle occasion l'idée commence a être clairement aperçue.

Or la sensation qui, à elle toute seule, ne nous donne pas une notion intellectuelle, occasionne pourtant tout le développement de la pensée. Si l'on met de côté la recherche des causes vraiment productrices, si l'on se borne à l'étude des causes occasionnelles, il est inévitable de retrouver la sensation à la source de toutes nos idées. C'est ce qui arriva à l'école de Locke.

Cette philosophie peu profonde, n'exigeait point de ses adeptes ces hautes méditations, dans lesquelles bien peu d'esprits savent se complaire. Elle offrait aux questions pratiques, surtout à celles qui ont trait à l'ordre social, des solutions claires et faciles à comprendre. Elle n'avait pour adversaires que l'ancienne philosophie scolastique, décriée à cause des subtilités dont elle avait étrangement abusé, et l'école Carthésienne qui s'était fourvoyée dans des hypothèses peu solides. Toutes ces circonstances devaient lui assurer un succès rapide, et elle l'obtint en effet; mais en se développant, elle aboutit à des conséquences bien fâcheuses.

Une école de philosophie, nous l'avons déjà remarqué,

ne revient presque jamais à l'examen des principes fondamentaux qu'elle a adoptés. En bannissant de sa philosophie l'étude des questions transcendantes, Locke avait seulement conçu une idée incomplète de la science: ses successeurs furent portés par l'enchaînement des idées, et les circonstances qui les dominaient, à nier entièrement l'existence de principes transcendans, et par conséquent à nier la morale, le droit naturel et la religion, toutes ces notions ne pouvant légitimement se déduire de la sensation seule.

Il serait pourtant injuste de rejeter la responsabilité de ces déplorables erreurs sur le prudent et judicieux Locke. Ses ouvrages ne dénotent point contre le christianisme cette hostilité qui perce dans les écrits de quelques-uns de ses admirateurs. Quoique, dans son ouvrage intitulé *le Christianisme raisonnable*, il ait développé une doctrine qui, dans ses conséquences inévitables, sape les fondemens de la religion révélée; relativement au grand problème de la destinée humaine, il paraît en accepter la solution telle que cette religion la présente. Il croyait impossible, et peut-être même dangereux, de chercher à appuyer cette solution de preuves tirées de la haute métaphysique. La philosophie lui paraissait avoir pour but exclusif d'éclairer l'homme dans la poursuite de ses intérêts terrestres et matériels; il était comme bien des hommes qui n'aperçoivent pas la relation intime de cette science, avec des intérêts d'un ordre supérieur.

Cependant le règne de la philosophie sensualiste n'aurait jamais pu être aussi étendu et aussi durable qu'il l'a été, sans les circonstances sociales et politiques qui

exerçaient alors leur empire en Europe. Une doctrine qui, professée de bonne foi, doit nécessairement reconnaître son incompétence absolue de rien enseigner sur la question capitale de la philosophie, celle de la destinée humaine, ne peut satisfaire entièrement les esprits profonds. Pour eux, ce grand problème conserve toujours sa grandeur et son incomparable importance. Afin d'expliquer comment l'insuffisance de la philosophie sensualiste n'a pas été plus tôt scientifiquement démontrée et établie, il faut se faire une juste idée des orages que recélait dans son sein la société européenne.

Un mouvement très-violent était commencé dans les esprits, contre les abus et les imperfections de l'ordre social que le moyen âge avait légué à l'Europe. Cet esprit de réforme sociale qui, se manifestant dans le monde politique, anima plus tard, avec des oppositions fort marquées, l'empereur Joseph II en Allemagne, et l'assemblée constituante en France, se préparait et se développait par un travail intellectuel et littéraire. Les hommes qui aspiraient à la direction de l'opinion publique, marchant aux premiers rangs dans cette ligne, trouvèrent dans la philosophie sensualiste une puissante auxiliaire.

Ici encore nous rencontrons cet écueil perpétuel de la philosophie: on lui demande avant tout des maximes applicables, sans rechercher suffisamment si elles sont complètement prouvées. Une maxime est utile; on l'adopte avec empressement; on est charmé de l'appuyer sur l'autorité d'un nom respectable; mais on serait désolé qu'un plus profond examen vînt démontrer que la maxime trouvée si commode, n'est pas absolument vraie, qu'il faut en

restreindre considérablement l'application, enfin qu'on doit l'entendre avec tant de limitations et d'exceptions, qu'elle ne peut servir de mot de ralliement pour un parti.

En effet, observons-le bien, c'est une nécessité pour un parti qui veut être puissant par le nombre, d'avoir des maximes simples, courtes et faciles à saisir, qu'il puisse inscrire sur ses drapeaux et proclamer comme un cri de guerre. De-là aussi les excès inévitables des partis qui veulent toujours rendre absolu et universel le principe qu'ils ont proclamé, tandis que dans les choses humaines il n'y a positivement qu'un seul principe de conduite, capable d'être appliqué toujours et partout d'une manière absolue, sans jamais tomber dans la violence ou dans l'absurde. Ce principe c'est celui de la charité ou bienveillance universelle, base du christianisme.

Cependant, pour en revenir à l'explication des prodigieux succès du sensualisme, on peut aisément s'en rendre compte, si l'on considère combien l'état de lutte exalte les esprits, et leur communique de force et de violence. A l'époque dont nous parlons, le monde présentait le spectacle de la plus grande lutte d'idées qui ait eu lieu, depuis celle qui assura le triomphe du christianisme sur le paganisme. Le parti novateur voyant que le sensualisme lui était utile, l'adopta avec passion; et une doctrine qui en elle-même conduit logiquement à la destruction de tout enthousiasme, eut pourtant des zélateurs bouillans et même fanatiques.

Si maintenant nous voulons apprécier l'école sensualiste, non pas d'après la valeur morale des hommes qui la composèrent, mais d'après le mérite intrinsèque de ses doctri-

nes, nous arriverons à reconnaître que sa philosophie est incomplète et superficielle, mais que son développement est curieux et intéressant à étudier. Son existence et ses travaux sont loin d'être perdus pour la haute et intéressante science de l'esprit humain; et si l'on peut dédaigner et déplorer les négations qu'elle a parfois opposées aux vérités qu'elle ne pouvait atteindre, on ne doit pas négliger les utiles enseignemens qu'elle nous présente.

Ces leçons sont de deux sortes. D'abord on trouve dans les écrivains de cette école des remarques de détail et des observations du plus haut intérêt. Telles sont celles de Locke sur les phénomènes remarquables que présente le fait de l'association des idées, et les remarques de Condillac sur la construction et la grammaire générale des langues. De pareilles observations conserveront toujours leur valeur scientifique comme études de l'esprit humain. La vérité est le domaine commun des esprits pensans; partout où nous la rencontrons, elle a droit à nos respects.

Quelqu'un a dit à cet égard que ce que l'on enlève à l'ennemi, est de bonne prise. Ce n'est pourtant pas un principe que nous puissions invoquer ici. Que dans l'ardeur de la lutte, les défenseurs de la morale aient regardé comme ennemie une philosophie qui sapait et détruisait leurs principes, cela se conçoit et se justifie de soi-même.

Mais aujourd'hui ces discussions sont placées dans un passé assez reculé, pour que nous puissions les étudier avec un esprit calme et équitable. Les progrès de la

science nous permettent d'assigner avec précision la cause des erreurs des uns, et de l'impuissance où les autres se trouvaient de les convaincre méthodiquement de leurs écarts. Nous pouvons nous placer assez haut par la pensée, pour saisir la cause des mésentendus et de la divergence des opinions. Dès-lors nous n'avons plus d'ennemis. En déplorant les fautes de nos devanciers qui n'avaient pas les ressources que nous offrent aujourd'hui les leçons de l'expérience, nous devons ressentir pour leurs erreurs plus de pitié que de colère, et nous devons nous féliciter de ce que désormais l'histoire de leurs égaremens nous fournit une indication précieuse, qui nous permet d'éviter les écueils qui leur furent funestes.

La seconde grande leçon que nous fournit l'histoire de l'école sensualiste, consiste dans la preuve qu'elle nous fournit de la nécessité d'une philosophie transcendante, qui s'occupe de l'étude des principes intellectuels, supérieurs et antérieurs à la sensation même. En effet, les hommes d'un talent distingué ont travaillé à l'envi des uns des autres, pour tirer de l'étude de la sensation toutes les conséquences qu'elle peut donner. Ils ont fait des efforts prodigieux, pour y rattacher l'origine des notions de morale, de devoir et de droit naturel, qui existent dans l'humanité, et ils ont complètement échoué dans cette tentative. Le sensualisme, entraîné par l'enchaînement des idées, dominé par les lois de la logique, a dit son dernier mot en morale, en proclamant par la bouche d'Helvétius, que le bien et le mal moral se ramènent à l'agréable et au désagréable: il a dit son dernier mot par la bouche de Hobbes, en établissant la guerre universelle

de chacun contre tous, comme l'état naturel des hommes, et la force comme le vrai fondement du droit: il a dit son dernier mot en psycologie, en enseignant que l'âme n'est qu'une fonction de l'organisation du corps, comme Cabanis l'a professé.

De pareils égaremens, quelque déplorables qu'ils soient, ne sont pourtant que les conséquences logiques et inévitables du principe du sensualisme. L'histoire de cette philosophie le prouve clairement. Reconnaissons donc l'importance de prendre un point de départ plus élevé, dans la question de l'origine des connaissances humaines, et de ne plus glisser légèrement sur ces principes transcendans, que tout homme possède à un degré quelconque, mais qu'il est si difficile d'amener sous les regards de la conscience, et de rendre l'objet d'un examen approfondi.

III

LAPLACE

Parmi les esprits supérieurs qui, ayant adopté de confiance et sans réflexion la métaphysique du sensualisme, furent entraînés à des erreurs presqu'inévitables, nous devons placer Laplace en première ligne. Ce n'est pas simplement un homme de talent que nous nommons ici, c'est un de ces rares et puissans génies que la nature gratifie de facultés extraordinaires, et dont les immenses travaux semblent par leur grandeur échapper aux jugemens de la critique.

Sans s'être occupé directement de philosophie, ce grand homme en perfectionnant et en portant si loin la puissance du calcul des probabilités, a fait bien plus pour le développement de la pensée, que bien des philosophes célèbres. Ce merveilleux calcul, l'une des plus admirables conquêtes

de la raison humaine, conduit à des résultats si imprévus et si précieux; il a déjà rendu et rendra encore de si grands services à toutes les sciences, que l'on ne peut trop évaluer son importance.

Le principe de ce calcul est lui-même une des grandes lois, d'après lesquelles la Providence gouverne l'univers: plus on l'approfondit, plus on se pénètre de sa grandeur et de son universalité.

Pour que l'algébriste puisse faire usage de ses merveilleuses formules, il faut qu'il admette un principe qui est la raison logique de tout son calcul, et qui est indubitablement d'origine transcendante. Laplace a dû reconnaître cette vérité, qui est trop manifeste pour se dérober à la pensée; mais son éloignement pour la métaphysique l'a conduit à professer sur ce point une doctrine fausse et dangereuse. Cet esprit si juste et si pénétrant, tant qu'il se tient dans la sphère de notions qu'il affectionne, tombe, dès qu'il en sort, dans d'étranges méprises.

« Le calcul des probabilités, dit Laplace, repose sur « le principe évident par lui-même, qu'une chose ne peut « pas commencer d'être sans une cause qui la produise. « Cet axiome, connu sous le nom de principe de la rai- « son suffisante, s'étend aux actions mêmes que l'on juge « indifférentes. »

Ce peu de lignes, qui résument l'opinion de l'auteur sur le principe métaphysique du calcul qu'il va développer, contiennent de graves inexactitudes philosophiques. Il est essentiel de les relever; car un calcul établi sur des données défectueuses, nous mènerait, par une déduction rigoureuse, à une conséquence erronée. Séduits

par la fausse évidence que le calcul communique à ses résultats, nous accepterions comme certaines des propositions tout-à-fait fausses que l'algèbre semblerait appuyer de son irrésistible autorité, tandis que nous n'aurions réellement opéré que sur une vaine hypothèse. Ainsi l'erreur qui s'est glissée inaperçue dans ce passage de Laplace, le conduira bientôt à nier entièrement la liberté humaine; et par-là il aboutira au fatalisme, et à ses déplorables conséquences. Examinons donc avec attention quelle est la racine de l'erreur qui peut produire un fruit si vénéneux.

Et d'abord, il y a ici une confusion d'idées, que l'analyse métaphysique peut démontrer sans beaucoup d'efforts. Le principe de causalité et celui de la raison suffisante, que Laplace prend ici l'un pour l'autre, sont bien différens, et présentent des caractères qu'il faut bien se garder de confondre. Le premier est réellement évident, le second ne l'est pas. Le premier est absolu, le second ne l'est pas. Peu s'en faut que nous ne disions que l'un est vrai, et l'autre faux (1). Du moins, le principe de la raison suffisante qui domine entièrement le monde physique et les phénomènes de la matière, a besoin d'être entendu avec les restrictions convenables, si l'on veut l'appliquer à l'ordre moral et aux faits intellectuels.

Le principe de cause, dont nous ne songerons certainement pas à contester l'évidence, se réduit à affirmer que rien ne peut arriver sans une cause préexistante.

(1) Le principe de la raison suffisante est évident, tant que l'on conserve aux mots qui l'expriment, leur valeur réelle; mais si l'on entend par-là qu'une raison suffisante est en même tems nécessitante, à l'égard d'une volonté libre ce principe devient tout-à-fait faux.

Le principe de la raison suffisante a une toute autre portée. Dans l'ordre physique, appliqué aux êtres dépourvus d'intelligence, il est absolu, et en l'exprimant, on prend le mot de raison suffisante comme synonyme de cause suffisante. Or, dans la nature non intelligente, dès qu'une cause peut agir, elle agit réellement sans hésitation ni retard. Mais il en est tout autrement, quand il est question d'une volonté libre. Une pareille volonté ne peut, à la vérité, se déterminer sans une raison suffisante: mais chez elle toute raison suffisante n'est pas nécessitante; loin de-là, c'est un choix entièrement volontaire qui fait qu'un motif, d'égale force, perçu par la pensée, détermine ou ne détermine point l'action libre.

Une profonde analyse idéologique établit la distinction de ces deux principes, et nous montre leur différence. Sans entrer ici dans cette recherche, nous nous contenterons d'observer que la méprise, qui a échappé sur ce point à Laplace, peut être facilement rélevée à l'aide du langage ordinaire, et sans avoir poussé fort loin l'analyse des principes du jugement.

Il se rencontre dans tous les hommes, une disposition naturelle à juger l'inconnu par analogie avec ce qu'ils connaissent déjà. Cette disposition de l'esprit fait partie du sens commun de l'humanité. Comme antécédent logique, elle suppose une croyance naturelle à la stabilité des lois de la nature. Une pareille croyance existe en effet dans l'homme, et les philosophes de l'école Ecossaise l'ont regardée comme un des principes qu'ils appelaient les vérités premières.

Nous croyons suffisamment établi aujourd'hui, que cette

croyance tient à ce que, par une loi naturelle de l'intelligence, l'homme est toujours porté à considérer l'absolu comme étant la racine de toute chose, et à le supposer toujours placé à la limite de ses connaissances. Ainsi, toutes les fois que nous avons vu des phénomènes se succéder constamment dans un certain ordre, nous sommes portés à croire que cette liaison est une loi invariable de la nature. C'est en vertu de ce principe que le chimiste regarde comme un élément le corps qui résiste à tous ses moyens de décomposition. Dès-lors il y a là à ses yeux un corps simple et inaltérable, qui a dû posséder ses propriétés distinctives depuis l'origine de l'univers.

Mais cette invariabilité d'une loi de la nature, à laquelle nous ne connaissons nulle exception, n'est point évidente, pas plus que la simplicité d'un corps non encore décomposé. Il n'y a aucune impossibilité à ce que demain on décompose l'oxigène, comme il n'y en a aucune à ce qu'il se trouve dans l'univers une substance matérielle qui échappe à la grande loi de l'attraction universelle.

Dernièrement M. Berzélius a cru découvrir une classe de phénomènes chimiques, placés en dehors de la loi générale qui veut qu'une réaction réponde toujours à une action physique. De grands chimistes contestent cette assertion; mais nul n'a pu y voir une impossibilité absolue, quoiqu'elle détruisît l'universalité d'une loi déduite de l'observation d'innombrables phénomènes.

Ainsi l'esprit humain regarde dans la nature comme immuable, tout ce à quoi il ne connaît aucune exception. Cette opinion est fort raisonnable tant que l'on ne la tient que pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire

pour un jugement qui suffit pour diriger l'homme dans la pratique, mais qui n'a rien d'absolu. On peut même, avec une grande justesse, lui donner le nom de certitude empirique, parce que c'est le plus haut degré d'universalité que puisse acquérir un principe dérivé de l'expérience, et qui n'a pas directement une origine transcendante. Mais cette certitude empirique n'est nullement comparable à une autre certitude qui résulte immédiatement de l'évidence des idées, ou du témoignage du sens intime. Cette dernière est absolue et inconditionnée, l'autre est relative : il y a de l'une à l'autre une distance incommensurable, comme il y en a toujours entre le relatif et l'absolu.

Maintenant, c'est uniquement la certitude empirique que l'on prend pour base du calcul des probabilités. On la désigne par l'unité, toutes les fois qu'il s'agit de calculer au moyen de l'analogie, la probabilité d'une cause inconnue, indiquée par le nombre de cas observés que l'on suppose en être les effets (1).

(1) Il est clair que la probabilité calculée d'après le nombre des chances possibles, a une valeur absolue, quand on connaît d'avance toutes ces chances, que l'on a déterminées par les conditions du problème. Ainsi dans le cas des urnes renfermant des boules de couleurs différentes, on sait précisément sur quoi tombe l'incertitude, et l'on peut lui assigner une valeur exacte. Mais quand il s'agit simplement de raisonner par analogie, à moins de supposer une intelligence qui connaisse toute la nature, la totalité absolue des chances possibles ne peut nullement être évaluée, et l'on doit se contenter de ce que nous nommons ici la certitude empirique, qui repose sur des règles auxquelles nous ne connaissons aucune exception, mais auxquelles il peut toujours y en avoir.

Toute probabilité ainsi calculée par analogie, a un rapport numérique rigoureusement exact avec la certitude empirique. Ce rapport s'exprime parfaitement par des fractions; mais il n'y a aucun rapport numérique possible entre une pareille probabilité et la certitude transcendante, comme il n'y en a aucun entre cette certitude et la certitude empirique.

Notre assertion à cet égard, se prouve par le principe généralement admis, qu'il n'y a point de rapport numérique entre le fini et l'infini. Or la certitude empirique est toujours déduite d'un nombre fini d'observations et de faits; à son plus haut degré elle n'est encore que l'expression d'une loi qui embrasse la totalité de la création. La certitude transcendante, au contraire, s'applique au monde idéal, monde illimité, absolu et infini, auprès duquel l'univers créé est moins considérable que ne l'est une goutte d'eau au sein de l'océan.

C'est là ce que Laplace n'a pu voir, parce que les plus grands génies sont toujours dominés en quelque point par les influences de l'esprit de leur époque, et que l'atmosphère intellectuelle était alors imprégnée de fâcheux préjugés contre la haute métaphysique. C'est en reconnaissant qu'il a gratuitement attribué une valeur absolue à la certitude empirique, que l'on peut expliquer la plupart des conclusions erronées de ce profond analyste.

Admirable dans ses calculs, il les établit sur une base fausse toutes les fois qu'il suppose que dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, toute raison suffisante d'un événement en est par-là même une raison nécessitante.

En altérant ainsi la valeur des termes, il transforme un

principe évident et irrécusable, comme l'est celui de la raison suffisante bien entendu, en un principe faux et dangereux, tel que ce dogme fataliste: rien n'arrive sans une raison nécessitante.

C'est là sans contredit une loi universelle du monde physique, parce que les êtres dépourvus d'intelligence, ne possèdent qu'une manière d'agir entièrement déterminée par leur nature. Aussi plus nous étudions la nature, plus le principe qui nous porte à attribuer à ses lois une invariabilité absolue, acquiert relativement à nous de puissance et de force. Ceci explique comment de profonds penseurs, qui dans leurs constantes investigations sur les lois de l'univers ont été frappés du caractère majestueux de constance et de simplicité qu'affecte constamment la nature dans ses œuvres, ont pu croire que l'invariabilité absolue du mode fondamental d'action de tous les êtres, était une vérité incontestable. Le grand Leibnitz lui-même ne sut point éviter ce piège. Laplace, plus étranger à la métaphysique, y fut pris plus aisément. Néanmoins ce principe, si général qu'il soit, nous n'avons pas le droit de l'étendre à un monde différent de l'univers sensible, c'est-à-dire au monde moral. Pour que cette extension fût légitime, il faudrait que le principe même possédât ce caractère absolu qui résulte de la nature des idées, et que nous nommons l'évidence.

Or, pour nous convaincre qu'il n'est point évident, il nous suffit d'en appeler de l'autorité de Leibnitz et de Laplace à une autorité bien supérieure aux yeux de la philosophie, à celle du sens commun et de la conscience générale de l'humanité. Examinons l'histoire de tous les

âges du monde; jamais l'homme d'une intelligence développée, mais étrangère aux questions métaphysiques, n'a trouvé l'idée de liberté en contradiction avec sa raison, et n'a éprouvé de répugnance à en admettre la possibilité. Bien au contraire, l'humanité naïve dans ses premiers développemens, est partout entraînée à placer la liberté où elle n'existe pas réellement. L'enfant et le sauvage attribuent ce don précieux aux brutes, quelquefois même aux objets inanimés. Nul homme, dans le commerce habituel de la vie, ne trouve déplacé que, pour expliquer l'action d'un autre, on lui dise: c'était déraisonnable, mais il l'a voulu ainsi. Loin donc que la croyance au déterminisme universel se retrouve au fond des consciences, comme cela devrait être s'il reposait sur un principe évident par lui-même, nous pouvons affirmer qu'il est en contradiction avec le sens commun, dans lequel se trouvent, à un état d'enveloppement qui les soustrait à l'attention réfléchie, tous les principes de la raison humaine.

Mais, si le principe du déterminisme universel n'est pas un des élémens du sens commun de l'humanité, nous devons conclure que Leibnitz et Laplace l'ont trop généralisé, sans preuve légitime. Dè-là vient qu'ils ont employé dans un sens équivoque l'énoncé du principe de la raison suffisante, se croyant dispensés de le prouver à cause de son évidence même.

Quant à nous, nous admettons l'évidence absolue du principe de cause, mais avec une restriction importante que Kant, parmi les écrivains modernes, nous paraît avoir signalée le premier. Cette restriction consiste à reconnaître que le principe de cause ne s'applique qu'aux événemens

accomplis dans le tems, et non point aux choses auxquelles on ne peut assigner un commencement.

Cela nous suffit pour sauver la possibilité métaphysique de la liberté. Ainsi une volition libre suppose avant elle une cause qui la produise; cela est indubitable; mais cette cause, il n'est point nécessaire de la chercher dans les circonstances où se trouve l'homme qui veut; il suffit qu'elle se trouve dans l'essence intime de l'âme, essence qui nous est inconnue, et que nous ne jugeons que par ses actes.

En disant qu'un être est libre, nous ne disons pas autre chose, si ce n'est qu'il concourt à la détermination de ses actions, en vertu d'une énergie particulière qui tient à son essence. Tout ce que la première volition libre suppose, c'est donc la liberté résidant dans l'essence de l'âme. Seulement, avant cette volition, la liberté était dans l'âme dans un état que, par analogie avec la physique, nous pouvons nommer l'état latent. Ce n'est pas au moment où elle commence à se manifester, qu'elle commence à exister. L'âme est libre dès le premier moment de son existence; mais cette liberté essentielle a besoin de certaines circonstances pour se manifester. L'événement où elle se montre pour la première fois, ne crée pas la liberté; il ne fait que la montrer à l'œil de la conscience.

Si l'on insiste, en observant que la liberté, telle qu'elle se trouve dans l'essence de l'âme, a elle-même commencé, nous répondrons que ceci touche au mystère de la création. L'âme sort libre des mains de Dieu. Si l'on nous dit que la création de l'âme, étant elle-même un événement, doit avoir une cause antérieure, nous l'avouerons encore;

mais nous observerons que cette cause n'est plus dans le tems, mais dans l'éternité. Une volition éternelle de Dieu est la seule cause possible de l'acte créateur; et cette volition, précisément parce qu'elle est éternelle, échappe à la loi de l'intelligence qui force à supposer une autre cause avant tout événement.

Ainsi, comme le fait instinctivement l'humanité dès ses premiers pas, une saine philosophie, au bout de toutes ses spéculations métaphysiques, place toujours l'absolu et l'immuable. Seulement la vraie sagesse reconnaît que cet absolu et cet immuable nécessairement conçu par la pensée, n'est point dans la nature où Laplace s'efforce en vain de le trouver: il réside essentiellement en Dieu seul, dont la volonté libre est la raison dernière de l'existence de l'univers. Transporter cette invariabilité absolue de Dieu au monde, comme l'ont fait quelques penseurs, c'est un premier pas qui mène directement au panthéisme ou à l'athéisme, et c'est en même tems un procédé logique, qu'aucun principe rationnel ne légitime et ne justifie.

Remarquons, avant de finir ces observations rapides et peu développées, qu'en établissant que la liberté humaine échappe à l'application rigoureuse du déterminisme universel, nous n'entendons pas contester qu'on ne puisse y appliquer avec avantage le calcul des probabilités. La liberté humaine, quoiqu'elle appartienne réellement à l'essence mystérieuse et inconnue de l'âme, ne peut, quand elle agit et se développe, produire que des effets totalement déterminés. Or, puisque toutes les âmes humaines ont une origine et une nature semblable, il doit naturellement arriver que l'on retrouve des traces de cette fraternité

dans l'analogie de la conduite que suivent ordinairement les hommes placés dans des circonstances semblables. Ainsi la conduite de l'être raisonnable, tout en étant libre, aura ce que Kant nomme un caractère empirique. Ce caractère nous pouvons l'observer, et en déduire des leçons précieuses.

Lorsque toutes nos observations s'accordent à nous signaler une certaine ligne de conduite, comme celle que l'homme suit constamment dans des circonstances données, nous pouvons prévoir qu'il en sera de même pour tout autre individu qui, à l'avenir, devra agir sous l'empire de causes semblables. Le degré d'assentiment que nous donnerons dans ce cas à notre conjecture, est précisément celui que nous avons désigné comme la certitude empirique.

Si nos observations diffèrent, alors c'est précisément le cas d'y appliquer l'admirable calcul des probabilités; et nous pouvons en accepter avec toute confiance les précieux résultats, pourvu que nous n'oublions jamais la nature de la certitude, dont chaque probabilité particulière n'est qu'une fraction. Gardons-nous toujours de confondre, comme il est si facile de le faire, cette certitude purement empirique, avec l'autre certitude réellement absolue, qui découle des idées nécessaires et universelles.

Cette discussion ne doit diminuer en rien l'admiration de nos lecteurs pour le génie de Laplace. La postérité assignera toujours à l'auteur de la Mécanique céleste et de la Théorie analytique des probabilités, un rang distingué parmi les esprits supérieurs qui ont honoré l'humanité.

Toute la partie mathématique de son travail reste un monument admirable, élevé en honneur de la vérité et de la raison humaine. Les erreurs qui en déparent la partie métaphysique, ne lui appartiennent point en propre: pour être juste, il faut les attribuer à l'esprit de son tems. Cet exemple nous présente une leçon salutaire de réserve et de modestie, sentimens que les méprises d'un esprit si supérieur sont bien faites pour nous inspirer.

IV

BENTHAM

Pendant le règne exclusif de la philosophie sensualiste, l'intelligence humaine ne demeura pas oisive. Les sciences morales s'enrichirent dans cet intervalle de travaux remarquables, qui resteront définitivement dans le domaine de la pensée européenne, et qu'il est fort possible de purger des erreurs empruntées à l'esprit de l'époque. Au rang des hommes qui ont le plus marqué de cette manière, immédiatement après Laplace, nous placerons Bentham.

Nous avons encore en lui l'exemple d'un esprit vaste et profond, qui ne put s'élever au-dessus des préjugés dont il s'était imbu dans ses études préliminaires, mais qui trouva moyen d'illustrer son nom par l'exposition de vues originales, et le développement d'utiles vérités.

Bentham, égaré par la fausse métaphysique de son tems, se persuada que la croyance du genre humain à l'existence d'une loi naturelle, était un préjugé mal fondé, résultant de plusieurs suppositions gratuites. Mais comme il sentait en même tems que l'homme raisonnable rechercherait toujours comment il doit se conduire, et que les législateurs en particulier ne pouvaient se passer de principes qui les dirigeassent dans la confection des lois, il entreprit de reconstituer la morale et la législation sur un principe qu'il pût présenter aux esprits les plus récalcitrans, comme positif et incontestable. Pour cela, il conçut la morale comme une science indiquant à chacun les moyens de procurer dans sa sphère le plus grand bien du plus grand nombre. La législation, rentrant dans ce cadre, fut à ses yeux un art qui devait tendre à ce même but, par l'emploi des moyens d'influence dont disposent les législateurs.

Pour être juste envers Bentham, il faut donc dans ses écrits reconnaître deux parts fort distinctes: l'une purement négative, dans laquelle il attaque les croyances morales de l'humanité; l'autre positive, dans laquelle il développe avec un rare talent, une idée incomplète et partielle, mais qui a ses applications légitimes, ainsi que son point de vue réel et incontestable.

Sa polémique destructive n'est remarquable ni par la profondeur de ses vues, ni par son originalité. Seulement son esprit conséquent et rigoureux jusque dans ses écarts, a poussé jusqu'à leurs dernières conséquences les doctrines de la philosophie sensualiste. Mais, en exposant un système complet de législation qu'il déduit d'un principe unique,

il a rendu aux publicistes un service que l'on peut apprécier très haut.

En effet, l'analyse métaphysique reconnaît deux sciences parfaitement distinctes, qu'il est fort aisé de confondre. L'une examine et étudie les moyens et les voies qui conduisent l'homme au bonheur sur la terre; l'autre se propose de déterminer avant tout le bien Moral, dont l'idée est essentiellement distincte de celle du bien-être matériel.

On a proposé, pour la première de ces sciences, le nom grec d'Eudémonologie, qui signifie précisément science du bonheur. Le nom de morale serait alors réservé exclusivement à la science qui a le bien moral pour objet.

Pour que ces deux sciences si voisines se développent régulièrement et se distinguent nettement, il importe beaucoup qu'on les traite séparément. Nous croyons que la philosophie doit dorénavant veiller attentivement pour que l'on ne les confonde plus. Or la morale de Bentham est précisément l'eudémonologie appliquée à la conduite des individus isolés; et sa science de la législation équivaut à un traité d'eudémonologie sociale.

En envisageant sous ce point de vue les travaux de Bentham, on peut à bon droit le considérer comme l'écrivain qui a traité le plns à fond une branche de la science, liée à la morale par un rapport intime qui l'a fait souvent confondre avec elle. Mais, quand il veut que son point de vue soit exclusif, et comprenne toute la morale, il tombe dans un sophisme dangereux, qui s'explique aisément par le défaut des opinions métaphysiques dont il était imbu.

Une question fort simple suffit pour montrer dans tout

son jour combien cette théorie est incomplète. Nous demanderons à Bentham : l'individu doit-il réellement chercher le plus grand bien du plus grand nombre, ou peut-il seulement se limiter à rechercher son propre avantage? et s'il prend ce dernier parti, se rend-il par-là même méprisable ?

S'il nous répond que l'homme doit se diriger en vue du bien général, il admet l'existence du devoir. Comment donc interdira-t-il à la philosophie de rechercher l'origine et les caractères de cette notion du devoir, dont il reconnaît l'autorité? Comment, sans examen et sans preuves, prononce-t-il qu'il n'y a pas d'autre devoir que celui qu'il vient d'énoncer? Des sarcasmes et des plaisanteries forment-ils une réponse suffisante aux philosophes qui se croient en droit d'affirmer qu'il y a d'autres devoirs encore, non moins sacrés que celui de rechercher le bonheur matériel des hommes, que la sincérité, par exemple, et la justice sont respectables par elles-mêmes, et que nulle considération d'utilité matérielle ne peut entrer en balance avec le sentiment de respect qu'elles doivent inspirer?

Si, au contraire, on a le courage de nous répondre que l'individu n'est pas réellement obligé de procurer dans sa sphère d'influence le plus grand bien du plus grand nombre; si on nous dit que l'expression de devoir n'est employée ici que dans le sens d'une formule logique, qui exprime uniquement que telle action produit d'utiles résultats, en se conformant à la règle abstraite désignée par ce nom; nous insisterons pour qu'on nous explique

comment l'humanité toute entière a constamment attaché un autre sens au mot de devoir.

Des utilitaires rigoureusement conséquens, ont paru avouer qu'ils ne regardaient la notion de devoir que dans un sens purement logique. C'est à leurs yeux une règle déduite de l'expérience qui nous montre certaines actions comme ayant une tendance favorable au bien général. Mais si cette notion exerce un empire sur l'âme, si elle donne naissance aux notions de mérite et de démérite, c'est ce qu'ils regardent comme des questions métaphysiques, dont ils ne veulent pas s'occuper.

Nous sommes autorisés à leur parler ainsi: Vous professez pour la métaphysique une répugnance absolue; nous ne vous blâmerons point de cette disposition d'esprit; mais de quel droit alors prononcez-vous des jugemens dogmatiques sur des questions purement métaphysiques, dont la solution dépend uniquement de cette science que vous affectez de dédaigner? Nous croyons, et le genre humain croit avec nous, que toute action volontaire et libre produit deux séries indéfinies de conséquences. L'une comprend les conséquences extérieures de l'action dont les résultats sont utiles ou nuisibles; la seconde série de conséquences est intérieure, et détermine l'état et la manière d'être de l'agent même qui a opéré librement: ces conséquences le rendent méritant, ou déméritant, et elles sont indépendantes des résultats extérieurs. Vous ne voulez étudier qu'une seule de ces séries, à la bonne heure. Mais de quel droit niez-vous l'existence de celle que nous croyons apercevoir, et qui nous intéresse tout autant que celle qui consiste en effets plus matériels?

L'autorité du sens commun et des croyances générales est ici entièrement de notre côté; et si la philosophie peut quelquefois rectifier des erreurs fort répandues, sa tâche n'est complète qu'autant qu'elle parvient, tout en les corrigeant, à en indiquer les sources.

Nous ne saurions mieux faire que de rapporter ici les éloquentes paroles de M. Jouffroy, qui ne laissent rien à desirer sur ce sujet. « Rompre sans façon avec l'histoire d'une science au moment où on la réforme, c'est renier l'esprit humain en même tems qu'on l'invoque; c'est lui dire tout à la fois qu'il est admirable et absurde. Mauvais moyen d'obtenir sa foi; car il ne croit que parce qu'il se fie à lui-même, et si vous le mettez en défiance de lui-même, il ne peut plus croire même à ce qui lui paraît évident. Il conçoit qu'il ait dû s'égarer long-tems avant de trouver la bonne route; mais pour qu'il soit sûr qu'il est enfin dans le port, il a besoin d'avoir la carte des écueils qu'il a parcourus » (1).

Ce dédain du passé est le principal défaut de la méthode de Bentham; et il montre combien il restreignait arbitrairement l'horizon intellectuel qu'il voulait explorer. Ce vice de méthode peut néanmoins s'expliquer en partie par la remarque déjà faite, qu'il était appelé par son talent à développer une science nouvelle, subordonnée à la morale, mais que jusqu'alors on n'avait point traitée séparément avec assez d'étendue et de précision.

Retranchons par la pensée, dans les ouvrages de Bentham, les trop fréquens passages où il s'efforce d'anéantir

(1) Mélanges philosophiques par Théodore Jouffroy. Paris, 1833, page 259.

la croyance au droit naturel; éliminons aussi toutes les amères censures qu'il déverse à pleines mains en toute occasion sur les jurisconsultes de tous les âges; admettons après cela qu'il n'a traité qu'une partie de la grande question morale, et les écrits de ce publiciste formeront encore un monument scientifique d'une haute valeur et d'une grande utilité. Le moraliste et le législateur trouveront également dans ses ouvrages purgés des erreurs funestes que nous venons de signaler, des remarques profondes, des vérités importantes, et des enseignemens précieux.

Après cela, pour être juste, il faut convenir que les mérites de l'écrivain anglais lui appartiennent en propre, et sont le produit d'un esprit supérieur et pénétrant. Ses défauts, dont nous ne dissimulons pas la gravité, sont ceux de la métaphysique destructive qui régnait partout à l'époque où Bentham forma son jugement. Tout son talent ne put le garantir de tirer des conséquences erronées des principes défectueux qui lui avaient été inoculés, et qui avaient pénetré dans sa pensée, par la faute de son siècle bien plus que par la sienne.

Il doit donc désormais être considéré, comme plein de fausses idées sous le rapport de la métaphysique, comme absolument nul sous celui de la morale proprement dite, mais comme un écrivain supérieur dans la science de l'eudémonologie, science que, dans l'état actuel de nos connaissances, il est absolument nécessaire de distinguer nettement et définitivement de la morale, une confusion d'idées à cet égard, produisant de fâcheuses méprises.

V

L'ÉCOLE ÉCOSSAISE

Nous ne craignons pas de revenir avec trop d'insistance, sur un principe important de l'histoire de l'esprit humain, que nous avons déjà énoncé. Toute doctrine philosophique est sujette à la loi du développement; les erreurs comme les vérités sont fécondes, et s'enchaînent les unes aux autres; le tems fait constamment paraître au grand jour toutes les conséquences qu'un système recèle en germe dès son début. Mais une grande différence signale ces développemens de nature opposée. Le progrès dans la vérité est indéfini, et n'a point de limites. L'homme sur cette terre peut toujours apprendre, comme il peut toujours s'améliorer: dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre

moral, il a l'infini devant lui. L'erreur au contraire rencontre des limites qu'elle ne peut dépasser. L'âme de l'homme, créée pour la vérité, ne peut admettre certaines monstruosités qui lui répugnent: l'absurde ne peut trouver place dans l'intelligence, et le témoignage de la conscience intime ne peut jamais être entièrement etouffé.

Ainsi l'erreur portée à un certain degré, détruit l'intelligence en abrutissant l'homme; ou bien elle force la pensée à la rejeter par une réaction décidée.

Par suite de cette grande loi psycologique, les systèmes défectueux sont condamnés à périr par leurs propres excès. En réglant ainsi les choses, la divine Providence a empêché que le règne de l'erreur fût jamais permanent et assuré; tandis que celui de la vérité, par sa tendance essentielle à la durée et à la stabilité, a quelque chose d'éternel, même dans ce monde perpétuellement variable.

D'après ces considérations, on aurait pu prédire que la philosophie sensualiste, lorsqu'elle aurait dit son dernier mot, était destinée à périr. En effet, en éliminant de la pensée tout élément transcendant, elle devait aboutir d'un côté à la négation absolue de toute morale; de l'autre, au scepticisme. Ces deux extrêmes furent atteints et nettement formulés, l'un par Helvétius et Bentham, l'autre par Hume.

Mais il n'y a point là une doctrine où la pensée humaine puisse se reposer tranquillement. La conscience de l'homme sent l'existence du devoir, et par ses continuelles protestations, elle ébranle la conviction factice qu'une logique fautive cherche à former contre sa réalité. Le scepticisme constitue une situation pénible, où la pensée

ne peut trouver du repos; il est trop contraire à la nature intellectuelle pour être un état stable de l'intelligence.

Cependant le règne de la philosophie sensualiste, comme nous l'avons déjà observé, se prolongea dans une grande partie de l'Europe, beaucoup plus qu'il n'aurait été naturel de le supposer d'après ces principes généraux.

Cette anomalie néanmoins s'explique aisément par la préoccupation causée dans les esprits par les questions pratiques et sociales, qui se débattirent avec tant de violence à la fin du dix-huitième siècle. Les passions, alors si vivement excitées, laissaient difficilement dans les esprits le calme et la tranquillité nécessaires pour traiter avec fruit les questions délicates qui ont trait à l'origine des connaissances humaines.

Néanmoins le scepticisme méthodique de Hume produisit presqu'immédiatement, chez quelques hommes distingués, le besoin de reprendre avec plus de soin et d'exactitude l'œuvre de Locke, et d'analyser plus rigoureusement les fondemens des croyances et des opinions générales.

Ce mouvement de la pensée se manifesta en Écosse, pays tranquille, éloigné des principales scènes des orages politiques, et renommé par la moralité et le bon sens de ses habitans. Reid, Beattie et lord Kaimes, ouvrent la série des écrivains estimables que l'on a pris l'habitude de désigner sous le nom collectif d'École Écossaise, et dont la doctrine a été souvent appelée la philosophie du sens commun.

En lisant leurs écrits, on sent que la philosophie moderne désabusée des nombreuses illusions de sa jeunesse, éprouve le besoin de procéder avec maturité et circons-

pection, dans l'étude d'une question dont l'importance a long-tems échappé à l'observation. Locke et Descartes avaient résolu hardiment et sans hésiter, chacun à sa manière, la question de l'origine des connaissances humaines. Impatiens d'arriver à des déductions ultérieures, ils avaient cherché à trancher, plutôt qu'à dénouer le nœud qui en rend la solution difficile. Les Écossais instruits par l'expérience, mîrent dans l'examen de cette question fondamentale une telle circonspection, qu'ils se sont exposés au reproche d'y avoir apporté une excessive timidité.

Leur méthode consista à étudier principalement l'histoire de l'esprit humain, dans cette expression générale de ses doctrines, que l'on appelle le sens commun. Au lieu de procéder *a priori*, en débutant par se demander avec Condillac: Comment l'homme arrive-t-il à avoir telle ou telle notion qu'il possède aujourd'hui? ils recherchèrent d'abord quels sont les principes généraux de la logique naturelle, que l'humanité en masse suit dans ses raisonnemens ordinaires, sans en avoir d'ailleurs une conscience bien nette, et surtout sans savoir les formuler avec précision. L'examen de la nature et des caractères des règles de la logique vulgaire, pouvait et devait, d'après les Écossais, éclairer la question des origines; mais cette question leur paraissait si épineuse, qu'ils en ajournaient la discussion jusqu'à ce que leurs observations préliminaires en eussent suffisamment éclairé les abords.

Ainsi ces écrivains reconnurent, et démontrèrent avec une rigueur scientifique, que le sens commun admet constamment certains axiomes, dont l'origine ne s'explique pas par la sensation. Ces principes sont présupposés et

impliqués dans tous les raisonnemens de la logique vulgaire: les ignorans comme les savans les appliquent sans cesse, quoiqu'ils n'aient jamais réfléchi distinctement à leur portée. C'est là ce que nous appelons aujourd'hui des principes d'origine transcendante. L'école écossaise leur appliqua la dénomination de vérités premières; et elle établit que, loin de dériver de l'expérience, ils lui sont logiquement antérieurs.

Ainsi ces philosophes reconnurent que jamais l'homme ne pourrait juger de l'avenir par le passé, s'il ne supposait pas naturellement, et pour ainsi dire instinctivement, que les lois de la nature ont une certaine permanence, qui fait renaître les mêmes effets dans des circonstances semblables. Ce principe de notre croyance à la stabilité des lois de la nature, leur parut inexplicable par la seule sensation. Aujourd'hui, nous pouvons lui assigner une origine transcendante et en décrire la génération, mais l'observation des Écossais n'en reste pas moins vraie. C'est à l'égard de tous nos raisonnemens inductifs, une vérité première, que tout homme de bon sens admet, le plus souvent, sans pouvoir la formuler expressément, et sans se soucier de savoir si elle est plus ou moins primitive.

En morale, les Écossais prouvèrent qu'il se trouve dans la conscience de l'homme une notion de devoir qui implique celle de mérite et de démérite. Ils prouvèrent que le langage commun, les jugemens généraux que l'on exprime tous les jours sur les actions dont on est témoin, enfin la conduite pratique de l'humanité, présupposent cette notion de devoir et de mérite, que le sensualisme ne peut expliquer.

La philosophie écossaise admet dans l'homme un sens moral qui le rend propre à percevoir la notion du devoir, principe réel de détermination dans la conduite de la vie. Cette doctrine restera toujours vraie; car l'homme possède indubitablement un sens moral qui l'assure de la réalité du devoir.

Après cela, que la métaphysique fasse des progrès; qu'elle explique avec précision les caractères de cette notion complexe du devoir et du mérite; qu'elle en donne une déduction transcendante qui éclaire la question des origines de la pensée: tout cela ne changera rien à la vérité des remarques de l'école écossaise. Sa méthode est telle que les découvertes ultérieures de la science peuvent fournir des lumières nouvelles sur les questions qu'elle a traitées. Mais, comme elle n'a rien affirmé que ce qu'elle voyait clairement, un progrès de la science dans la scabreuse question des origines des opinions et des croyances humaines, n'est pas susceptible d'ébranler l'édifice de ses doctrines.

Le caractère de la philosophie écossaise est clairement indiqué par une comparaison qu'affectionnait l'estimable Dugald Stewart, une des gloires de cette école si prudente et si sage. La science de l'esprit humain, disait-il, doit se traiter comme la chimie. Cette dernière science, par ses observations et ses analyses, a retrouvé un petit nombre d'élémens, qui forment la constitution intime des milliers de corps qui composent l'univers, et qui, en se groupant diversement, produisent cette variété indéfinie d'objets que présente la nature. De même, au milieu du cahos d'opinions et de doctrines, que nous présente

l'histoire de l'humanité, cherchons à déterminer par l'analyse les notions primitives qui dirigent les masses à leur insu, quand elles suivent les principes du sens commun. Peut-être parviendrons-nous, comme le chimiste, à ramener à un petit nombre d'élémens les notions réellement primitives, qui, dans toute chaîne de raisonnemens, forment un point de départ commun, admis par tout homme sensé.

Comme le chimiste admet, du moins provisoirement, au nombre des élémens simples et invariables, les corps qui résistent à tous ses moyens de décomposition, l'école Écossaise regarde comme des vérités premières, les jugemens de toutes espèces qu'elle ne peut ramener à un principe plus évident et plus général. Et souvent il paraîtrait qu'elle ne se met pas plus en peine pour en assigner l'origine, que le chimiste pour expliquer celle des élémens matériels.

En ceci, il nous paraît que les Écossais ont poussé un peu loin la timidité. Leur méthode est excellente pour éviter les écueils et le danger des opinions hasardées; mais atteint-elle réellement le but principal de la science de la métaphysique? Que dans l'étude du monde extérieur la recherche des causes réelles et de leur nature, soit dangereuse et illusoire, cela se conçoit. Nous ne saisissons dans le spectacle de l'univers que des phénomènes: y découvrir les rapports constans d'analogie qu'ils présentent, en déduire la connaissance des grandes lois de la nature, c'est évidemment tout ce que peut la physique. Comment pourrait-elle pénétrer la cause efficiente de l'attraction universelle? Comment déterminerait-elle la nature de la force

mystérieuse qui émane d'un grain de poussière voltigeant dans l'air, et qui va exercer à soixante millions de lieues une action perturbatrice sur la marche de la planète de Saturne? La physique n'a rien de mieux à faire sur cette question que d'avouer sa radicale impuissance. Mais dans l'étude de l'intelligence, nous avons plus de ressources.

Nous sommes nous-mêmes une cause agissante qui a conscience de sa causalité. On est donc en droit de conjecturer que la philosophie peut se rapprocher de la notion réelle des causes primitives, bien plus par l'étude de nous-mêmes, que par celle de la nature sensible.

Une tendance à scruter la nature des causes a toujours été le caractère distinctif de la métaphysique; une sorte de pressentiment et d'instinct semble lui indiquer que c'est par-là qu'elle doit arriver à la solution du grand problème de la destinée humaine. Gardons-nous de condamner témérairement un instinct rationnel qui a ses racines dans ce qu'il y a de plus intime en nous-mêmes. Sans blâmer dans l'école Écossaise la prudente réserve qui l'a admirablement garantie de l'erreur, ne désespérons pas de pouvoir atteindre par la pensée, à une sphère de considérations, qu'elle avait cru devoir s'interdire, mais vers laquelle notre nature intelligente nous poussera toujours, en l'entourant d'un attrait irrésistible pour les esprits philosophiques.

VI

KANT

Pendant que l'école Écossaise accomplissait prudemment ses travaux, un nouveau système de philosophie, propre à remuer profondément l'intelligence humaine, se préparait en Allemagne. Les immenses questions que ce système soulevait nécessairement, devaient détourner les esprits de la marche assurée, mais lente et timide, que leur avait imprimée la philosophie écossaise, et les mettre aux prises avec des difficultés que jusqu'alors la pensée n'avait pas même pu entrevoir.

Kant, doué d'un génie éminemment profond et investigateur, a senti comme les chefs de l'école Écossaise le besoin d'échapper à l'espèce de scepticisme qu'avait engendré la philosophie sensualiste, et que Hume en particulier avait formulé avec une précision et une netteté qui réduisaient

la question de la certitude à son expression la plus simple. Peut-être Kant puisa-t-il dans les écrits des premiers chefs de l'école Écossaise la conviction qu'il existe des principes logiques supérieurs et antérieurs à l'expérience; peut-être aussi cette opinion naquit-elle de ses propres réflexions, quoiqu'il n'ait rien imprimé à ce sujet, si ce n'est plusieurs années après les premières publications de Reid. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il suivit une méthode bien différente, et qu'il envisagea la tâche que cette conviction imposait à la philosophie, sous un point de vue bien plus fécond que celui de la philosophie écossaise.

Du moment où l'on reconnaît l'existence de principes antérieurs et supérieurs à l'expérience, il est naturel de regarder comme essentiel à la philosophie, le besoin de posséder un tableau exact et complet de ces principes. Les Écossais sentant la difficulté de l'entreprise, hésitèrent avant de la tenter. Kant en fit le point de départ de sa philosophie; il lui parut qu'il fallait absolument débuter par ce travail.

Procédant comme le chimiste dont nous parlions naguère, il crut que dans l'immense variété des opinions humaines, outre les données de la sensation, on pouvait chez tous les hommes distinguer un petit nombre de principes rationnels invariables et identiques, dont l'ensemble forme le fond commun de toute intelligence. Ces principes constituent des notions transcendantes que l'homme ne peut pas tirer de l'expérience, mais qui au contraire dominent l'expérience et la rendent possible.

Parmi ces notions transcendantes, il réserve le nom d'idées à quelques-unes, de nature spéciale, qu'il regarde

comme appartenantes à la raison proprement dite. Mais au-dessous de la raison, Kant place une faculté moins noble qu'il appelle l'entendement. Plus bas encore il admet une troisième faculté pour la perception sensible: l'usage de celle-ci implique, selon lui, la possession des notions primitives, de l'espace et du tems. L'entendement présuppose douze autres notions, qu'il nomme les catégories du jugement.

Il refuse à toutes ces notions le nom d'idées; parce qu'une idée produit dans l'esprit la conviction de l'existence extérieure d'un objet auquel l'idée se rapporte. Au contraire, les notions dont nous parlons, n'impliquent nullement dans l'esprit qui les considère isolément et abstraitement, une pareille conviction.

Prenons par exemple la notion de substance. Si je pense à une substance en général, je n'ai pas encore la croyance qu'une substance existe réellement: pour acquérir cette conviction, il faut qu'une sensation individualise cette notion; que je voie une surface colorée. Alors mon esprit applique ma notion de substance, et je pense nécessairement que la surface que je vois, termine une substance réelle: mais tant que je ne sens rien, la simple notion de substance ne m'indique encore nulle réalité. Les notions de cette sorte ne désignant donc pas par elles-mêmes une réalité objective, Kant leur refuse le nom d'idées, et leur donne simplement celui de formes de la sensibilité, ou de l'entendement.

Au contraire, il y a des idées d'origine transcendante que l'homme acquiert sans pouvoir les tirer de la sensation, et qui produisent en lui la conviction de l'existence

réelle et objective des objets qu'elles indiquent. Ces idées sont impliquées dans l'usage de la raison, soit que cette faculté se borne à la spéculation, soit qu'elle dirige la conduite de la vie. Dans le premier cas, la raison pure aboutit à trouver en elle-même certaines idées; dans le second, la raison pratique se dirige d'après d'autres idées qui lui sont particulières, que l'esprit suit d'abord à son insu, mais que la réflexion peut ensuite dégager.

La raison pure a trois grandes idées transcendantes, auxquelles elle aboutit nécessairement. D'abord elle est naturellement conduite à admettre la simplicité, l'unité et la permanence de l'âme humaine, d'où découle la croyance à son immortalité. En second lieu, elle a besoin d'arriver à établir l'unité de l'univers, que la pensée conçoit comme un tout harmonieusement combiné, et lié par des lois universelles. Enfin, par-dessus tout, la grande idée de Dieu, qui domine tout et comprend tout, est encore une conception naturelle et légitime de la raison. Voilà les idées de la raison pure. La raison pratique possède en propre l'idée de la liberté humaine, intimement liée avec celle du devoir qui doit diriger l'homme vers sa vraie destination.

Toutes ces idées produisent dans l'homme la croyance à l'immortalité, à la morale et à Dieu. En cela se trouve surtout leur différence d'avec les notions purement formelles, qui ne peuvent indiquer une réalité qu'en s'ajoutant au témoignage des sens.

Tel est le résultat du grand travail analytique de Kant, œuvre qui marque une époque à jamais mémorable dans l'histoire de la philosophie, et du développement de l'esprit

humain. En effet, à peine cette analyse était-elle terminée, qu'un résultat nouveau, inattendu et étrange, se présenta à l'esprit du philosophe étonné, et donna naissance à une nouvelle espèce de scepticisme jusqu'alors inconnu.

Tandis que ces notions primitives et transcendantes, constituant le fond de l'intelligence même, devaient posséder en elles-mêmes le plus haut degré de certitude que la pensée puisse atteindre, il parut à Kant que, dans leur application, plus d'une fois elles se contredisaient et s'excluaient mutuellement. Un raisonnement rigoureux, déduit de ces élémens primitifs de toutes nos connaissances, lui sembla donner des conclusions précises, qu'un autre raisonnement d'égale autorité contredisait positivement.

De là devait dériver un scepticisme tout-à-fait spécial, que l'on a nommé le scepticisme transcendental.

La vérité logique présente à l'intelligence un tel caractère d'universalité et d'immuabilité, que l'homme n'avait jamais pu songer à se demander si la vérité était bien réellement absoluc. L'analyse de Kant l'amena à ce résultat. Elle conduisit la philosophie à demander si l'assentiment complet que l'âme éprouve, lorsqu'elle aperçoit l'évidence, ne serait pas une nécessité résultante de l'organisation de l'intelligence humaine, et si, ce qui est vrai pour elle, ne pourrait pas être faux pour une intelligence diversement constituée.

Ce scepticisme subtil se trouve en germe dans le système de Kant; et ses successeurs surent bien l'en déduire. Lui-même parvint à s'y soustraire par un expédient remarquable, le seul qu'il lui fut possible d'adopter, qui

signalera dans l'histoire de la philosophie, une des plus fortes hardiesses de la pensée.

Du moment où la raison de l'homme possède les moyens de soulever une difficulté sur la valeur de la vérité, elle doit, se dit-il avec confiance, posséder aussi les moyens de la résoudre. En parlant ainsi, Kant reconnaissait, sans peut-être s'en rendre un compte exact, ce caractère absolu et invariable de la vérité, que l'homme ne peut absolument pas se représenter comme se trouvant en contradiction avec elle-même.

Il continue ainsi: Puisque les idées et les notions primitives de l'homme se contredisent, il doit y avoir une possibilité de les soumettre elles-mêmes à une appréciation rigoureuse et critique, qui nous fasse reconnaître ce qu'elles valent. Ce raisonnement enfanta le fameux et profond ouvrage intitulé: *Critique de la raison pure.*

Dans ce livre, il crut pouvoir démontrer que ces idées de la raison pure, qui nous représentent des objets réels, en nous affirmant l'existence de ces objets, produisent une illusion inévitable et transcendentale, mais enfin rien qu'une illusion. De ce que l'homme arrive nécessairement à se former une idée, nous ne pouvons, dit-il, conclure positivement qu'un objet correspondant à l'idée existe réellement. Ainsi nos idées pourront se contredire, sans que la vérité, c'est-à-dire la réalité extérieure, se contredise.

Par exemple, nos idées sur l'ensemble de l'univers présentent dans l'opinion de Kant quatre antinomies; c'est-à-dire que sur quatre points importans, elles sont en opposition directe.

Nous ne pouvons concevoir, assure-t-il, ni la création,

ni l'éternité du monde. Une de ces deux choses est pourtant nécessaire; la raison les repoussant également, tombe en contradiction avec elle-même. Première antinomie.

Nous ne pouvons arriver à l'idée d'un élément entièrement simple du monde matériel, comme seraient les monades de Leibnitz; et nous ne pouvons cependant admettre une composition qui ne se résolve, en dernière analyse, en élémens primitifs et indécomposables. Seconde antinomie.

Nous ne pouvons supposer un enchaînement indéfini de causes fatales et d'effets nécessaires. A l'origine de chaque série de causes, la raison place naturellement la notion d'une volonté libre; et pourtant la notion de liberté contredit le principe de la raison suffisante, qui est également dans notre raison. Telle est la troisième antinomie.

L'existence du monde suppose celle d'un être absolument nécessaire, sans lequel il ne serait pas possible; notre raison reconnaît cette nécessité inévitable. D'un autre côté cependant, tout ce qui compose le monde est marqué d'un caractère opposé et contraire à la nécessité absolue. L'ensemble ne pouvant avoir un caractère que n'a aucune de ses parties intégrantes, nous ne pouvons pas non plus admettre dans l'univers entier aucune substance absolument nécessaire, ni assigner au monde aucune cause ayant ce même caractère d'absolue nécessité. Voilà une quatrième antinomie de la raison dans ses notions sur l'univers (1).

(1) Cette quatrième antinomie pouvant donner lieu à des illusions dangereuses, nous nous empressons de dénouer la difficulté qu'elle contient en

Que conclure de tout ceci? ajoute Kant, si ce n'est que les idées de la raison pure ne représentent nullement la réalité qui ne saurait se contredire.

Mais en détruisant ainsi l'autorité des idées, Kant arrive à une conclusion qui effraie les esprits timides, et qui a attiré sur lui des accusations bien injustes.

Nous trouvons, dit-il, que la raison pure, dans ses développemens naturels, aboutit à l'idée de l'immortalité de l'âme et à celle de l'existence de Dieu. Ces deux grandes idées ne sont, à la vérité, en contradiction avec aucune autre; mais la philosophie critique nous ayant appris que les idées de la raison pure peuvent être trompeuses, en prouvant l'existence de ces idées dans l'intelligence, nous ne prouvons plus suffisamment celle de la réalité de leurs objets.

Constatons avant tout que Kant, dans cent endroits divers de ses ouvrages, professe hautement sa foi en Dieu et à l'immortalité de l'âme. Nous n'avons nulle raison

empruntant notre solution, non pas au système de Kant, mais à la philosophie du christianisme. La difficulté repose tout entière sur un double sens que l'on peut donner au mot de *cause*, rapporté au monde: il suffit d'éclaircir l'équivoque pour faire évanouir l'énigme. Si par cause du monde on entend l'Etre créateur ou Dieu lui-même, sans doute l'univers a une cause absolue et nécessaire. Si par cause du monde on entend, non pas l'existence de Dieu, mais la volition, par laquelle il a voulu créer; le christianisme nous enseigne que cette volition est entièrement libre, et non pas nécessaire.

Nous nous servons ici du mot de volition, et non pas de celui de volonté, parce que Dieu a nécessairement une volonté qui fait partie de son essence; mais l'acte particulier de cette volonté, par lequel il a créé le monde, est une volition tout-à-fait libre. En soutenant le contraire, on aboutit au panthéisme. Spinosa et d'autres profonds penseurs n'ont pu éviter cet écueil, pour n'avoir pas su distinguer la volonté naturelle de Dieu d'avec ses volitions libres.

plausible de suspecter sa bonne foi à cet égard. Seulement il a cru que la croyance à ces hautes vérités reposait sur des preuves morales tirées des idées de la raison pratique; preuves irréfragables et absolues, qui ne se tirent pas simplement de l'idée logique et abstraite, mais d'un autre ordre de considérations.

Il y a loin de-là, à l'imputation d'athéisme, que des esprits superficiels lui ont adressée. Qu'il se soit ou non trompé, dans une spéculation de haute métaphysique, il a plutôt appuyé, par-là, qu'infirmé le principe de la nécessité de la foi, que les écoles chrétiennes ont constamment proclamée indispensable pour arriver à une notion vraie et positive de la Divinité.

Kant en effet, après avoir, dans sa critique de la raison pure, contesté la valeur objective des idées de cette faculté, passe à l'examen des idées de la raison pratique. Là, plus de contradiction et de lutte; ces idées guident l'homme vers l'accomplissement de sa destinée; elles lui inspirent une ferme croyance aux dogmes de la religion naturelle.

Rien ne peut leur être opposé. Les idées de la raison pure ne sont que des apparences, et le criticisme détruit leur réalité: celles de la raison pratique résistent à toute attaque, la philosophie critique n'a nulle prise pour les ébranler.

Les admirateurs de Kant purent, en suite de cette doctrine, le comparer à Socrate. Ce père de la philosophie en Grèce, se trouvait placé entre le matérialisme de l'école d'Ionie, et le subtil idéalisme de l'école d'Elée. Pour se débarrasser des sophistes, il faisait profession d'ignorance

sur les questions de haute métaphysique; et se réfugiant dans l'étude des sentimens moraux, il y trouvait une réalité sur laquelle il s'appuya pour défier les subtilités de la dialectique.

Kant crut pouvoir convaincre de sophisme, non plus une ou deux écoles particulières de philosophie, mais la raison elle-même de l'homme dans ses principes purement spéculatifs. Par son criticisme, il professa l'ignorance la plus complète sur les questions transcendantes, non pas seulement pour son propre compte, mais pour celui de l'humanité tout entière, tant qu'elle ne reconnait d'autre guide que la logique. Après avoir ainsi déblayé son terrain, il s'appuie sur la réalité des idées morales, et il trouve en elles le moyen d'assurer l'édifice entier des croyances nécessaires à l'homme.

Nous pensons qu'un progrès récent et remarquable de la métaphysique, a fait disparaître la difficulté du problème dont Kant avait proposé une si ingénieuse solution. Nous croyons faux qu'il y ait dans la raison des principes contradictoires. En effet, nous n'admettons plus dans l'intelligence qu'un seul principe réellement transcendant, une seule idée dominatrice qui a pour caractère essentiel de ne pouvoir jamais se contredire. Cette idée, comme nous le verrons plus tard, est celle de l'Être; idée qui par ses applications se mêlant aux élémens empiriques déduits de l'expérience, donne successivement naissance à la notion de substance, au principe de causalité universelle, et au principe d'analogie, base de la certitude empirique. Cette grande idée de l'Être ne contredit point

l'existence de la liberté, et ne saurait donner naissance à aucune antinomie, ou lutte de doctrines contradictoires.

Ainsi s'évanouit la nécessité qui fit éclore la philosophie critique. Mais l'existence de cette doctrine n'en est pas moins un fait d'une haute importance dans l'histoire de l'esprit humain. Elle mit en question une autorité, dont le siècle se servait pour ébranler toutes les autres: celle de la raison même. Par-là elle dut imprimer une profonde secousse à la pensée, et lui imposer l'examen de questions entièrement nouvelles dont l'esprit éprouva le besoin de posséder la solution. Un grand mouvement de l'intelligence devait nécessairement en résulter; et la science se trouvait forcée d'aspirer à présenter une solution plus rigoureuse de la question de l'origine des connaissances humaines.

Kant en mourant légua à ses successeurs un problème d'une extrême difficulté. Bien des hommes supérieurs usèrent leurs moyens intellectuels pour en trouver la solution. Si, comme nous le pensons, nous sommes parvenus aujourd'hui à trouver cette solution, il y aurait une immense injustice à déprécier la portée de ce génie pénétrant. C'était assez pour un seul homme d'avoir entrevu une sphère tout-à-fait nouvelle de recherches métaphysiques. Plus d'un demi-siècle devait s'écouler, avant qu'une autre intelligence rencontrât le vrai mot de l'énigme, et pût présenter une théorie, par laquelle la raison se trouvât justifiée des contradictions qu'on lui avait attribuées.

Il restera toujours à Kant le mérite scientifique éminent, d'avoir donné une démonstration rigoureuse de l'impossibilité où l'on est d'expliquer les connaissances humaines

par la sensation seule. C'est aussi lui qui a démontré le premier la nécessité d'ajouter un élément purement intellectuel aux élémens de la sensation, pour composer avec le tout une notion objective, et arriver à la perception des objets extérieurs.

VII

DES SUCCESSEURS DE KANT

Nous avons déjà observé que le tems et la logique conduisent toujours l'esprit humain à tirer les dernières conséquences d'un système qu'il a adopté. Pour que l'erreur cesse d'être dangereuse par un aspect séduisant, il faut qu'elle ait atteint le terme du développement que la nature lui assigne, c'est-à-dire il faut qu'elle se trouve en contradiction manifeste, soit avec l'évidence, soit avec le sens commun.

Ce terme du règne d'une école, ne se fit pas long-tems attendre pour la philosophie de Kant. Fichte, son disciple immédiat, déduisit logiquement de sa doctrine, un système complet d'idéalisme transcendental qui aboutit à nier le monde extérieur. Or c'est là un tour de force de l'esprit, qui est trop contraire à sa nature pour qu'il puisse le

soutenir long-tems. Le génie méditatif d'un homme isolé peut y atteindre; parce qu'en s'attachant avant tout à la cohérence, il peut se faire illusion, et se dissimuler qu'il aboutit à contredire des croyances naturelles et indestructibles. Mais arrivé à ce point, un système est nécessairement stérile, et ne peut plus entraîner sous sa bannière des esprits nouveaux et non prévenus, qui ne sauraient renier tout-à-coup les principes ordinaires du raisonnement.

Voici le résumé des raisonnemens de Fichte:

L'homme ne connaît rien que ses idées. Mais Kant a établi et démontré que les idées ne représentent pas exactement la réalité extérieure, puisqu'elles se contredisent souvent. Il prétend contrôler et restreindre leur valeur par une philosophie critique. Cette entreprise est illusoire. Comment apprécierons-nous la valeur de ces premières idées? Par d'autres idées supérieures. Comment censurerons-nous nos premiers raisonnemens, si ce n'est par d'autres raisonnemens? Mais la raison et les idées nécessaires une fois trouvées en défaut, quelle confiance peuvent-elles nous inspirer? Si elles ne nous donnent pas une notion vraie du monde extérieur dès le premier abord, comment pourrions-nous avoir confiance en elles après un essai ultérieur?

Non, continue Fichte, ne croyons pas que nos idées soient à un degré quelconque une représentation du monde extérieur. Nous ne pouvons les regarder que comme un produit naturel de notre intelligence qui se développe. C'est le *moi* qui les enfante; c'est le *moi* qui les pose; et après les avoir ainsi en quelque sorte créées, il prend

cette phantasmagorie pour une réalité; il l'appelle le monde sensible, sans se douter qu'il n'y a là de réel que lui et son œuvre.

Ainsi l'ensemble des notions qui constituent la science humaine, est toujours susceptible de s'accroître indéfiniment, parce que l'activité créatrice de la pensée n'a point de limites assignables. De-là vient que quand nous voulons considérer l'univers comme un ensemble d'êtres réels et déterminés, nous tombons dans d'inévitables contradictions, qui sont précisément les antinomies transcendentales signalées par Kant. Ces contradictions nous avertissent que nous tentons l'impossible, parce que nous essayons d'attribuer à ce qui n'est qu'une représentation sans objet, c'est-à-dire à l'ensemble de nos idées sur l'univers, les caractères de la réalité. Cet ensemble n'a point de limites fixes et précises, comme en aurait nécessairement un monde réel; et il ne peut en avoir, parce que notre pensée n'a jamais complété entièrement son ouvrage, et atteint la dernière limite de sa fécondité.

Tel est dans sa plus simple expression le système de Fichte, qui réduit la science humaine à une continuelle illusion, et par-là se trouve en contradiction ouverte avec le sens commun qui ne saurait douter de la réalité de l'univers.

A la vérité, tous les inconvéniens de ce scepticisme absolu disparaissent dans la pratique. Par-là même qu'il croit avoir prouvé la vanité de toutes les sciences, Fichte croit avoir démontré que l'homme dans ses actions ne doit point suivre ces guides trompeurs. Mais l'esprit porte en lui-même une autre règle de conduite qui est la seule qui lui reste,

et par conséquent la seule qu'il puisse suivre pour accomplir sa destination. Cette règle est la foi, qui indique la direction dans laquelle doit se développer l'activité humaine, sans toutefois montrer le but qu'il s'agit d'atteindre. L'homme raisonnable doit donc, dans ce système, diriger sa conduite entièrement et exclusivement d'après la foi, justement, parce qu'il connaît le néant et le vide de toute science.

Cette foi de Fichte n'est point limitée aux vérités religieuses; c'est le fondement philosophique et universel de toute croyance humaine, sans aucune exception. D'après lui, je ne puis réellement savoir si le pain nourrit et appaise la faim: pour l'affirmer, il me faudrait connaître la nature intime de la substance du pain, la nature intime du principe vital, et la cause réelle du phénomène de la faim. Toutes ces choses sont bien au-dessus de ma portée. Mais j'éprouve en moi la sensation réelle et positive de la faim, qui me pousse à agir. Pour m'y déterminer, elle m'inspire la croyance que le pain me nourrira; sur la foi de cette croyance instinctive et irrationnelle, je dois agir et manger, puisque rien dans la science ne peut avec autorité contredire mon opinion ainsi formée.

Par ce détour, Fichte rétablit toutes les croyances qu'il a ébranlées; et son système n'aurait dans la pratique aucun inconvénient de ce côté. Au contraire, il s'élève à une vraie sublimité, quand il montre l'homme ne pouvant accomplir sa destinée que par une soumission absolue et entière à l'idée morale du devoir. Il rajeunit la noble et mâle doctrine des Stoïciens, qui imposait à l'homme la nécessité de suivre et d'accomplir la loi du

devoir, sans se préoccuper de l'idée de récompense, et sans même y songer. Si ce n'est que Fichte, plus raisonnable que les Stoïciens, tout en refusant à l'homme la faculté de savoir scientifiquement qu'il y a dans un autre ordre de choses des récompenses réservées à la vertu, affirme en plusieurs occasions que la foi engendre une espérance raisonnable d'obtenir, par une conduite morale, des récompenses surnaturelles qui soient propres à couronner dignement l'œuvre de celui qui a réellement accompli sa vraie destinée.

Malgré cet admirable palliatif, la doctrine de Fichte contredisait trop le sens commun pour obtenir un triomphe étendu et durable. Cependant, en étudiant de près son système, on le trouvait si conséquent, si logique, si bien combiné et lié dans son ensemble, qu'on pouvait facilement désespérer de la possibilité de le confuter. La série de ses raisonnemens et de ses déductions était partout serrée et irréprochable. Pour l'attaquer avec avantage, il fallait nécessairement contester l'exactitude de son point de départ; et pour cela il était indispensable de pénétrer dans l'étude de l'intelligence, à des profondeurs que la philosophie moderne n'avait point encore atteintes.

L'immense difficulté de cette tâche nous paraît motiver et expliquer les efforts prodigieux d'abstraction, et les subtiles recherches que la philosophie allemande produisit après Fichte, comme aussi le grand nombre de systèmes qu'elle vit éclore.

Mais, appelés ici à donner une indication sommaire des principaux de ces systèmes, nous ne pouvons nous dispenser de confesser notre embarras.

L'auteur de ces Essais, presqu'entièrement étranger à la connaissance de la langue allemande, ne peut se flatter d'avoir bien saisi l'esprit des doctrines dont il va parler, que la haute réputation de leurs auteurs recommande puissamment à l'attention. Pour Kant, cette difficulté n'existe pas, grâces à la traduction latine que Bonn en a publiée, dont l'exactitude est généralement reconnue. Le système de Fichte est si bien lié, c'est un corollaire si naturel des prémisses de Kant, qu'il est aisé de le saisir dans son ensemble, malgré l'insuffisance des traductions. Mais chercher à apprécier des penseurs comme Schelling et Hegel, par des extraits partiels et des rapports incomplets, doit paraître une témérité peu pardonnable.

Une considération néanmoins nous rassure. La vérité exerce un tel empire sur l'intelligence humaine, que du moment où un principe vrai est mis en lumière par un philosophe, l'histoire nous montre qu'il ne périt plus pour la science, mais qu'il se développe et acquiert de main en main une autorité incontestée.

Fondés sur ce principe qui nous paraît une loi de l'histoire de la philosophie, nous ne craignons pas d'affirmer que ce qu'il y avait de vrai et de solide dans ces brillans systèmes, a dû venir à nous au travers des relations incomplètes que nous en possédons. Les parties qui échappent à notre appréciation, sont probablement celles qui contenaient des raisonnemens ayant plutôt un caractère spécieux et brillant, qu'une valeur scientifique et irrécusable.

Après ce préambule, nous commencerons nos observations par Schelling. Ce fut d'abord un zélé disciple de

Fichte; mais il se convainquit bientôt que l'idéalisme professé par ce dernier, ne satisfaisait point au besoin positif de la certitude réelle. La science, conclut-il, doit partir de l'absolu, sans lequel, ni la connaissance, ni la pensée ne sont possibles. Mais cet absolu qui réside au fond de toute chose, a deux grandes manifestations qui découlent d'une source identique. Ce sont l'intelligence humaine avec ses lois, et la nature avec sa marche régulière et harmonique. La nature et l'intelligence sont sœurs; elles doivent toujours se trouver en harmonie, puisqu'elles émanent d'une source identique et absolue.

Il y a donc aux yeux de Schelling, deux méthodes scientifiques qui doivent aboutir à des conclusions semblables. L'une part de l'étude du *moi*, et en conclut les lois de la nature; l'autre de l'observation de l'univers, et en déduit les lois de l'intelligence. L'une de ces méthodes doit s'appeler la philosophie de la nature, l'autre la philosophie transcendentale: mais leurs résultats se confirment et s'appuyent toujours mutuellement, ce qui confirme l'identité de leur commune origine.

Il y a dans ce système de hautes et grandes pensées qui font honneur à l'intelligence de son auteur. Nous croyons avec lui que toute science et toute connaissance doit partir de l'absolu. La vérité qui ne serait pas absolue, ne serait pas une vérité. Mais, après avoir proclamé ce principe, Schelling a-t-il établi et déterminé les caractères qui distinguent la première notion absolue? Nous croyons pouvoir affirmer que non: d'abord, parce que s'il l'eût fait, son assertion à cet égard serait devenue un principe acquis à la science, que la philosophie n'aurait plus pu renier:

en second lieu, autant que nous pouvons en juger sur les notions incomplètes que nous avons de ce système, Schelling nous paraît avoir confondu l'absolu idéal avec l'absolu réel. Ces deux principes suprêmes de l'intelligence et du monde ne s'identifient qu'en Dieu; et là encore ils s'identifient sans se confondre et restent éternellement distincts. Vouloir transporter dans le monde l'identité de l'absolu réel et de l'absolu idéal, conduit nécessairement et inévitablement au panthéisme et au système de Spinosa.

Aussi voyons-nous les antagonistes de Schelling l'accuser avec violence de panthéisme; et ce philosophe distingué, se défendre avec énergie d'une pareille imputation. Il ne nous appartient certainement pas d'attribuer à un homme de génie une opinion qu'il repousse. Cependant il est bien fréquent de rencontrer dans l'histoire de la philosophie, des auteurs de systèmes philosophiques, qui repoussent avec force des conséquences, dont leur doctrine contient pourtant les germes positifs. Kant avait fait cette observation à propos de Platon. Je remarque, dit-il, qu'il n'y a rien d'extraordinaire à mieux entendre un auteur, qu'il ne s'est entendu lui-même, parce qu'il n'avait pas assez déterminé son idée, et qu'il parlait, et même pensait quelquefois contrairement à son dessein (1). Ainsi il est fort possible que le système de l'identité absolue doive inévitablement aboutir au panthéisme, sans que pour cela son ingénieux auteur soit lui-même réellement panthéiste.

Ce qui confirme notre opinion sur le défaut de préci-

(1) Critique de la raison pure, traduction de Tissot. Dans l'édition de Paris, 1835, ce passage se trouve au vol. I, page 417.

sion de l'idée de l'absolu dans le système de Schelling, c'est que peu après lui, nous voyons deux autres penseurs distingués, tenter de reconstruire la philosophie sur la notion de l'absolu, mais sans s'accorder avec lui sur les caractères de cette idée transcendante. Ce sont Bouterwek professeur à Gœttingue, et Bardilli professeur à Stuttgard. Moins heureux que Schelling, ils ne firent point école, quoique ce fussent des hommes de talent. Nous ne voyons pas qu'aucun de ces profonds penseurs ait essayé de donner une explication complète et positive des antinomies de la raison, signalées par Kant; or tant que ce redoutable problème reste sans solution, la pensée ne peut se vanter d'avoir atteint l'absolu, qui ne peut se contredire. Depuis qu'une autorité philosophique aussi imposante que celle de l'école Kantienne, a cru pouvoir démontrer que la raison est quelquefois trompense, il ne peut plus y avoir de métaphysique entièrement satisfaisante, que celle qui absout la raison à ses propres yeux, et détruit les accusations capitales que la philosophie critique a formulées contre elle.

Aussi voyons-nous le système de l'identité absolue faire place à la philosophie de Jacobi. Ce dernier, s'appuyant sur la vérité du sentiment moral, en déduisit une philosophie noble, morale et pure, qui rallia beaucoup de partisans. C'était un esprit profond, sincère, religieux et éclairé. Mais loin d'avancer la solution du problème de l'origine et de la valeur des connaissances humaines, il semble avoir voulu l'éliminer entièrement de la science. Tennemann a dit de lui que son aversion pour la philosophie systématique, lui avait fait presque prendre en

haine l'autorité de la raison en philosophie. Il parait convaincu qu'en procédant toujours par voie de démonstration logique, on aboutit au fatalisme et au système de Spinosa.

Un disciple de Fichte pouvait accepter une pareille philosophie, qui ne combat et ne contredit point l'idéalisme transcendental, mais déclare seulement ne point vouloir s'en occuper. On ne peut point dire, cependant, que la philosophie du sentiment fausse la science; seulement elle la mutile volontairement. Au fond, la foi de Fichte et la croyance morale de Jacobi, ne sont qu'une seule et même chose. Jacobi et son ami Frédéric Kœppen auraient voulu persuader à l'esprit humain de renoncer une fois pour toutes aux questions, insolubles à leurs yeux, que présente la critique transcendentale. Mais la doctrine qu'ils enseignèrent était élevée, généreuse et salutaire: aussi exerca-t-elle sur leurs contemporains une influence morale et utile.

C'est de cette philosophie du sentiment que madame de Staël se fit en France l'apôtre ardent et persévérant. Cette doctrine commença dans ce dernier pays la ruine scientifique de la philosophie sensualiste qui, depuis Condillac, exerçait un empire incontesté. C'est donc, dans l'histoire de l'esprit humain, un système remarquable qui caractérise l'état de la philosophie positive d'une époque fort rapprochée de nous.

Jamais cependant l'intelligence humaine ne pourra se reposer dans un doute décourageant sur la valeur de la certitude. Cette grande question peut être momentanément écartée par lassitude; mais jamais elle ne sera définiti-

vement abandonnée, avant que la raison en ait rencontré une solntion satisfaisante.

Aussi voyons-nous le système de Jacobi tomber, après une vogue passagère, et le génie de la philosophie allemande, reprenant l'examen du problème posé par la critique transcendentale, rechercher de nouveau les principes réels des croyances humaines.

Hegel est celui dont le nom paraît entouré de plus d'éclat dans cette nouvelle tentative. Nous avouons sans hésiter, ne point comprendre son système, pour l'intelligence duquel, une connaissance approfondie de la langue allemande paraît actuellement nécessaire.

Seulement nous savons que dans l'origine il était un chaud partisan de Schelling, et qu'il s'est attaché de préférence à celle des deux méthodes signalées par ce grand philosophe, que l'on nomme philosophie de la nature. Cette méthode conclut de l'étude des lois de l'intelligence, à la connaissance des lois de l'univers, d'après ce principe: que le monde et la pensée sont également des manifestations d'un absolu identique. Par ce moyen on édifie d'abord un système complet d'idéalisme; et par un principe supérieur on conclut que l'univers répond fidèlement à cet édifice, parce qu'il ne peut avoir une autre origine que l'intelligence elle-même.

Nous croyons entrevoir à travers la singularité de langage qu'affecte Hegel, que telle a dû être en effet sa pensée. On est d'abord étonné et révolté par l'étrange expression de Hegel qui parle d'un néant fécond, d'un néant qui se change en existence, et qui au fond se trouve être identique à l'Être. Cependant nous croyons que ces locutions

singulières s'expliquent, quand on se rappelle que Fichte aussi enseignait que le *moi*, en se développant, produisait et posait ses idées. Le pouvoir créateur est précisément la fécondation du néant. Ainsi, en disant que l'intelligence agissant dans le *moi*, féconde le néant, Hegel n'a probablement entendu que ce qu'avait dit Fichte. Seulement moins exclusif que ce dernier, il ne renferme pas l'univers dans les limites étroites du *moi*. De ce que l'intelligence en nous, produit, ou, pour mieux dire, crée continuellement des idées, il en conclut que hors de nous l'intelligence crée des objets; car, soit en nous, soit hors de nous, elle est identique, et doit se manifester parallélement dans ses deux modes de développement, dans la pensée et dans l'univers. Voilà aussi pourquoi Hegel dit encore que le monde n'est pas, mais qu'il devient. L'ensemble de nos idées ne forme jamais un édifice entièrement achevé et complet, parce que notre intelligence tend toujours vers l'infini. Or l'ensemble de nos notions était pour Fichte le seul monde. Dans le système de l'identité absolue, si ce n'est plus le seul univers, c'est au moins l'image fidèle du monde réel; donc il doit conclure aussi que le monde réel n'est jamais entièrement fini, entièrement dégagé du néant, mais que Dieu le crée continuellement par un développement indéfini, auquel on ne saurait assigner aucun terme.

Si telle est réellement la doctrine de Hegel, comme nous le soupçonnons sans oser l'affirmer, il est facile de voir qu'elle renferme un pur panthéisme. Peut-être même sa philosophie s'est-elle à dessein enveloppée de formes

et de termes obscurs, pour ne pas se trouver en contradiction trop ouverte avec les croyances chrétiennes.

Ce que nous croyons pouvoir affirmer, c'est que, si le système d'Hegel renfermait une solution rigoureuse de la grande difficulté soulevée par Kant, cette solution aurait été accueillie avec ardeur par les penseurs profonds qui abondent en Allemagne, et serait indubitablement parvenue jusqu'à nous.

Bien au contraire, les esprits les plus distingués de cette savante contrée, conviennent qu'on n'a pas pu trouver à ce grand problème une solution qui ait réuni toutes les opinions, et fait tomber les controverses. Plusieurs hommes éminens paraissent s'en être tenus à l'opinion qu'il était inutile et même dangereux de trop creuser les abîmes de l'intelligence; parce que l'on devait toujours y trouver le scepticisme habitant, comme un démon mystérieux, ces régions inabordables à l'homme. Le grand Goëthe parut souvent partager cette opinion. Interrogé un jour par un voyageur de distinction, sur la pensée principale qui l'avait dirigé dans la composition de Faust, il répondit: « J'ai voulu faire voir qu'on pouvait abuser de tout, même de la pensée. »

En entrant dans cette idée, on trouve une image poëtique et hardie du scepticisme dans ce Méphistophélès que Faust, désespérant de la science, voit accourir à ses ordres, pour le débarrasser de toute idée morale qui le gène et l'incommode. Ce démon officieux ne dit-il pas de lui-même : Je suis celui qui nie tout?

D'autres philosophes plus confians dans les forces de l'intelligence, tout en reconnaissant que le problème n'était

point résolu, ont nourri la noble confiance qu'il le serait dans l'avenir. Le savant et judicieux Tennemann qui s'est fait l'historien de tous les efforts de l'esprit humain pour arriver à une philosophie rationnelle et complète, termine son ouvrage par ces réflexions: « Tant de tentatives di- « verses et contradictoires, hasardées dans ces derniers « tems par l'esprit philosophique, ont pu rendre suspecte « la philosophie elle-même, et faire désespérer de la so- « lution du problème rationnel qui consiste à trouver un « système de certitude, fondé sur des principes inatta- « quables. Toutefois ces nombreux essais doivent soutenir « l'espérance de voir la raison arriver enfin à la connais- « sance de soi-même, déterminer la sphère qui lui ap- « partient, développer de plus en plus la vraie méthode « philosophique, et s'instruire par l'expérience du passé « à éviter les écueils où elle a souvent échoué. »

Après les nombreuses défaites, subies par suite de l'ascendant d'Annibal, le Sénat de Rome remercia solennellement le consul qui, battu à Cannes, n'avait point désespéré de la patrie. Après tant de mécomptes éprouvés par la philosophie aux prises avec le redoutable problème posé par le système critique de la raison, remercions Tennemann de n'avoir point désespéré de la destinée de la science, et admirons sa confiance que l'avenir n'a point démentie.

VIII

L'ÉCLECTISME FRANÇAIS

La France, dont l'attention était absorbée par l'excessive importance des événemens politiques, resta long-tems en dehors du grand mouvement de la pensée philosophique qui travaillait l'Allemagne. Cependant il s'y opéra aussi une réaction contre la domination du système sensualiste, arrivé à un point de développement qui mettait en évidence ses désolantes doctrines.

J. J. Rousseau et madame de Staël défendirent avec un admirable talent la cause de la réalité et de la nécessité des sentimens moraux, que le matérialisme battait en brèche. La popularité étendue qu'ils acquirent, montre que la nature humaine ne peut jamais se renier complètement, et qu'en dépit de l'enseignement dogmatique de Cabanis et d'Helvétius, la France sentait vivement l'insuffisance du matérialisme.

Ces grands écrivains étaient pourtant philosophes par instinct et par entraînement, plutôt que par l'effet d'une adhésion raisonnée à un système de doctrine scientifiquement coordonné. Leur importance est grande dans l'histoire des opinions humaines; elle est à-peu-près nulle dans celle de la science proprement dite, qu'ils n'enrichirent d'aucune démonstration nouvelle.

Cependant une réaction bien plus timide s'opéra, vers le commencement de ce siècle, dans l'enseignement de la philosophie en France; et l'on commença à s'écarter avec circonspection des doctrines de Condillac. La Romiguière fit le premier pas. Il s'attacha à démontrer un fait important : c'est que dans la perception des objets extérieurs, l'âme n'est pas entièrement passive, et que son rôle ne se borne pas à une simple réceptivité. L'attention lui parut nécessaire à l'acquisition d'une idée nouvelle. Il sentit que dans l'attention, l'âme est déjà active; qu'elle se porte en quelque sorte vers l'objet, en mettant quelque chose du sien dans la formation de l'idée. Par cette observation fort juste, nous nous éloignons déjà de la statue de Condillac, que de simples sensations transforment peu à peu en un être intelligent.

Maine de Biran fit un pas de plus. Voyant avec Hume que l'observation des phénomènes extérieurs nous fournit l'idée de succession, mais nullement celle de cause, il s'efforça de montrer que c'est en nous-mêmes que nous puisons cette notion fondamentale. La volonté de l'homme, et l'effort musculaire qui la suit, sont entr'eux dans le rapport de cause et d'effet. C'est donc dans la conscience de ce rapport aperçu en nous-mêmes, que nous puisons

la première notion de cause, notion que nous généralisons ensuite et transportons dans tout l'univers.

Cette remarque a une haute importance, et nous aurons plus tard l'occasion de la relever. Quoiqu'elle ne soit point capable d'expliquer l'universalité du principe de cause, qui est d'origine réellement transcendante, elle donne seule la clé de l'origine de la notion d'une cause libre, notion qui ne peut découler que de l'expérience, précisément de la manière si bien décrite par Maine de Biran.

Après ce philosophe, nous voyons M. Royer Collard s'éloigner encore plus du sensualisme, et s'efforcer de naturaliser en France la philosophie du sens commun, suivant les principes de la prudente école écossaise. A l'école normale, un enseignement consciencieux et grave forma peu-après de jeunes philosophes qui donnèrent à la science un aspect nouveau.

Le plus brillant de ces élèves, bientôt maître à son tour, est sans contredit M. Cousin. Nourri d'abord des doctrines écossaises, il ressentit plus tard le besoin d'approfondir la philosophie germanique, encore si peu connue en France. Bientôt il chercha à populariser, parmi ses compatriotes, les principaux résultats de cette philosophie. Le prestige qui s'attachait à son élocution facile, abondante et pleine de grandes images, le servit puissamment dans ce dessein. Les cours publics qu'il donna de 1828 à 1830, eurent un éclat et un retentissement, qui depuis des siècles ne s'était plus attaché aux leçons d'un professeur de philosophie.

M. Cousin nous paraît avoir puisé dans l'étude de la philosophie allemande, la conviction de l'impossibilité de

résoudre le problème posé par la critique transcendentale. Il doit s'être dit que là, où avaient échoué des génies métaphysiques de la trempe de Kant, de Fichte et de Schelling; là, où une nation patiente et laborieuse avait consumé inutilement un demi-siècle de méditations et d'études, il n'y avait plus lieu d'espérer de rencontrer une solution, dont il fallait abandonner la recherche.

Pour redonner de l'activité aux études philosophiques, il fallait donc, à son gré, se limiter à deux méthodes, dont il relevait les avantages assurés. L'une est la méthode psycologique, fondée sur l'observation interne, dont les Écossais avaient donné de profitables exemples, mais que l'on pouvait encore perfectionner. L'autre est la méthode historique, qui consiste à rassembler et à coordonner les résultats des recherches des grands hommes qui, dans tous les siècles, ont étudié les questions philosophiques.

Ces deux méthodes doivent s'éclairer, se contrôler et se confirmer réciproquement. Car enfin, continue M. Cousin, tous les systèmes philosophiques qui ont existé, sont eux-mêmes des faits dans l'histoire de la pensée, et l'esprit humain ne pouvant créer l'erreur de toutes pièces, ils ont tous puisé leur origine dans l'observation de quelques phénomènes intellectuels. Le défaut de tous les systèmes a été jusqu'à présent de se concentrer dans un point de vue exclusif, de prendre une partie pour le tout, et de procéder d'après des données incomplètes, basées sur une observation partielle. Mais, dans le cours de tant de siècles écoulés depuis l'époque de Pythagore, il n'est guère possible de supposer qu'aucun des aspects variés, que présentent les questions philosophiques, ait échappé

à la fois à tous les profonds penseurs qui ont exploré le domaine de la pensée. Tous les phénomènes de l'intelligence, ont donc dû être observés avant nous; tout ce qu'il s'agit de faire, c'est de rechercher dans l'histoire ces observations éparses, dont l'ensemble constitue la vraie philosophie, la seule possible. Cette philosophie n'est plus à faire; elle existe déjà toute faite dans l'histoire, où se trouvent toutes les observations sur les faits qui sont la base de la science.

D'après ce raisonnement, la méthode historique se présente avec un grand avantage sur la méthode psycologique. Il serait, à la vérité, rigoureusement possible d'arriver par la seule observation interne, à une statistique complète des phénomènes de la nature morale et intellectuelle. Mais quel est l'observateur assez sûr de lui-même, pour ne pas être charmé de retrouver dans une page d'Aristote ou de Platon, la description du fait qu'il vient d'analyser? Ne peut-on pas toujours retrouver dans ces antiques observations, des détails qui nous ont échappé, des différences qui nous obligent à revenir sur nos pas?

Par suite de ces considérations, M. Cousin attribue à la méthode historique la prééminence, et il donne à sa philosophie le nom d'éclectisme.

Nous croyons que cette doctrine développée par lui avec un rare talent et une admirable éloquence, a proclamé un principe vrai et utile, en montrant la nécessité imposée à la philosophie d'étudier les causes de l'erreur, comme elle étudie la vérité. Nous regardons comme une observation précieuse cette maxime, que l'erreur, répugnant naturellement à l'esprit humain, ne peut s'introduire

en lui qu'à l'aide d'un peu de vérité, qu'un système fautif amalgame avec elle. C'est également une vérité importante, que la science de l'esprit humain, pour se fier à elle-même, a besoin d'avoir le mot de ses égaremens. Mais après avoir rendu cette justice à l'éclectisme français, nous n'hésitons pas à le regarder lui-même comme un système incomplet. Les vérités qu'il a mises en évidence, restent acquises à la science; mais la philosophie elle-même a besoin de pénétrer plus avant qu'il ne le fait, dans l'étude des immenses questions qu'il voudrait en vain éliminer de nos recherches.

L'éclectisme, en effet, part de la supposition qu'une observation complète et entière des phénomènes intellectuels et moraux, constitue toute la science de l'homme en philosophie; mais nous avons déjà observé, et nous répétons avec conviction, qu'en métaphysique, au-dessus de l'étude des phénomènes, s'élèvera toujours la question de la recherche des causes, question que l'observation à elle seule est impuissante à résoudre, et que la philosophie ne peut abandonner sans se renier elle-même.

Maintenant, comment ce que la philosophie moderne avait dit là-dessus, paraît-il suffisant à M. Cousin? Où a-t-il trouvé, lui demanderons nous, une solution satisfaisante du problème transcendental sur la valeur de la certitude? Croit-il avec Jacobi qu'il faille renoncer à agiter ce redoutable problème? Adopte-t-il franchement le système de l'identité absolue des lois de la nature et de celles de l'intelligence? ou bien le repousse-t-il? Voilà pourtant des questions graves qui exigent une réponse précise,

et que l'on ne peut éluder, sans confesser l'insuffisance de la doctrine qu'on professe.

Mais un reproche plus grave s'attache à la doctrine de M. Cousin. Elle renferme des germes de panthéisme; et malgrè les dénégations qu'il oppose à cette conclusion, il nous est facile de signaler les erreurs métaphysiques, qui, tôt ou tard, amèneraient cette conséquence.

Dans une de ses éloquentes leçons, de l'année 1828, M. Cousin recherche si nous pouvons avoir l'idée de création, et il dit: « Rien n'est plus facile. Prenons une détermination libre, décidons-nous par un acte volontaire à mouvoir notre bras; par-là nous créons un mouvement, nous créons de la force: Dieu en créant ne procède pas autrement ».

Que l'on dise que nous créons du mouvement, c'est une façon de parler qui n'implique aucune erreur. Si l'on ajoute que nous créons de la force, on est déjà dans le faux. Nous sommes une force, à la vérité, et une force libre; par-là nous offrons une image fidèle, mais incomplète, du Dieu créateur: ajouter que Dieu ne crée pas autrement que nous, est une assertion gratuite entièrement dénuée de preuve, et qui mène au panthéisme.

En effet, si Dieu ne produit, comme nous, que de la force, il ne crée aucune substance. Il faut donc arriver à dire que la substance du monde est identique à celle de Dieu. M. Cousin n'a point reculé devant cette conséquence: il dit, à peu de distance, que tirer une substance du néant, est impossible, que Lucrèce et les penseurs exercés ont reconnu ce principe, et qu'en conséquence Dieu crée le monde en le tirant de sa propre substance.

Il y a ici une confusion de notions métaphysiques, vraiment déplorable dans un esprit aussi supérieur. L'impossible est pris ici pour l'inconcevable, quoique ce soient deux notions totalement distinctes. Depuis long-tems il est reconnu en philosophie que l'impossible est ce qui implique et entraîne une contradiction. L'inconcevable, au contraire, est ce qui surpasse seulement l'imagination, faculté bien inférieure à l'intelligence. M. Cousin sait fort bien que la liberté, l'immatérialité de l'âme, la sensation elle-même, sont des choses inconcevables, et cependant nul plus que lui n'appuie sur leur réalité. De ce que la création d'une substance est inconcevable, comment conclut-il qu'elle est impossible? Jamais les écoles de théologie chrétienne n'ont craint d'avouer que la puissance de Dieu elle-même s'arrêtait devant l'impossible. Mais quel est le penseur exercé qui ait dit que Dieu ne pouvait rien d'inconcevable à l'homme? Depuis quand M. Cousin, qui paraît parfois pencher vers l'idéalisme, accorde-t-il tant d'autorité au matérialiste Lucrèce? Nous ne pouvons nous expliquer ce phénomène; comme nous avons peine à concevoir qu'on puisse se dire adversaire du panthéisme, tandis que l'on en admet le principe fondamental, c'est-à-dire, l'identité de la substance en Dieu et dans l'univers.

C'est encore sur une grave erreur métaphysique, que s'appuie l'assertion que la création était nécessaire, et n'a pas été le résultat d'un libre vouloir de Dieu. C'est là une proposition qui place l'auteur en contradiction directe avec la doctrine chrétienne; et en avançant une pareille assertion, nous ne voyons pas qu'il tente de l'étayer d'aucune preuve. Dieu, dit-il, est une cause; il doit donc

se manifester dans des effets. Comment M. Cousin qui a souvent parlé avec tant d'élévation et de noblesse de la liberté de l'homme, peut-il se refuser à attribuer à Dieu ce qu'il reconnait dans sa créature? Si l'homme possède la liberté à un degré quelconque, comment ne pas reconnaître en Dieu la liberté absolue, ce qui exclut toute idée de nécessité dans ses ouvrages?

C'est avec regret que nous signalons ces erreurs d'un philosophe dont nous admirons le talent; mais il nous paraît essentiel de montrer que l'éclectisme, quelque large que soit la base qu'il a adoptée, est encore loin d'être un système complet, renfermant le dernier mot de la philosophie.

Ami, et successeur de M. Cousin dans sa chaire philosophique, M. Jouffroy a des mérites et des défauts analogues à ceux que nous venons de signaler. Son imagination est moins riche de poésie; mais en revanche il parait souvent l'emporter par une lucidité d'idées, et une netteté d'élocution, qui indique une intelligence entière des sujets qu'il aborde. Ses écrits forment un modèle de style philosophique, et de l'art de mettre à la portée des esprits ordinaires les hautes questions de la science. Nous ne pouvons en conséquence, sans un vif regret, le voir émettre des assertions désolantes, que rien heureusement ne justifie.

Ainsi, M. Jouffroy dit plusieurs fois que, dans son opinion le scepticisme transcendental ne peut être directement réfuté. Il y aura toujours un cercle vicieux, assure-t-il, à vouloir prouver l'autorité de la raison par la raison même; car, dans tout raisonnement à ce sujet, il faut toujours

admettre implicitement ce qui est en question, c'est-à-dire, l'autorité de la logique.

Il prouve, à la vérité, que ce scepticisme spéculatif sera toujours sans inconvénient pratique, et en cela il a parfaitement raison. Mais nous croyons qu'il ne suffit pas d'établir que ce scepticisme est inoffensif; nous affirmons que l'intelligence ne peut être tranquille sur elle-même, si elle ne l'a extirpé jusque dans sa racine; et nous pensons qu'en reconnaissant dans la raison deux élémens, l'un objectif et absolu, l'autre subjectif et conditionné, on pourra arriver à cette démonstration, proclamée prématurément impossible.

C'est avec une peine bien plus grande, que nous voyons quelques-unes des expressions que cet éminent écrivain laisse échapper, en parlant du grand problème de la destinée humaine. Il a traité cet immense sujet avec de larges développemens dans une leçon publique, imprimée dans ses Mélanges philosophiques. Il est impossible de rien écrire de plus senti et de plus attachant que ne l'est la plus grande partie de ce magnifique morceau. Il y expose avec une vigueur mâle, la grandeur, l'importance, la nécessité de ce grand problème; il le montre surgissant dans les circonstances les plus différentes, captivant la pensée de l'ignorant et du savant, exerçant sur l'âme une influence prépondérante, que rien ne saurait égaler, ni balancer: mais après cela, toutes les fois qu'il désigne la question même, il l'appelle du nom de désolant, de mélancolique, de triste problème.

Non, ce n'est point ainsi qu'une vraie philosophie peut et doit désigner un problème, dont la seule solution

raisonnable consiste à montrer à l'homme l'éternité, l'immensité, l'infini devant lui, réservés. à être un jour son partage. Ce problème doit faire palpiter le cœur du philosophe, comme celui du chrétien simple et ignorant, en qui la foi remplace la science; mais il doit remplir l'âme de l'un et de l'autre d'une grande et glorieuse espérance, d'une joie inexprimable, et d'un amour sincère pour la vertu qui nous est montrée comme le chemin assuré vers de si nobles conquêtes.

Voilà donc où la philosophie en est de nos jours dans cette belle et intéressante contrée, qu'on appelle la France, qui a toujours exercé une si puissante influence sur les destinées de l'Europe entière. Il est aisé de voir ce qui lui manque encore, ce que nous espérons pour elle dans l'avenir.

Comment ne point sentir que M. Jouffroy nourrit de graves doutes sur cette haute question, du moment où, au lieu de la considérer d'un point de vue encourageant et fortifiant, il la regarde comme désolante? Comment, à défaut des sublimes espérances qu'inspire le christianisme, ne ressent-il pas au moins celles que la philosophie antique formulait, il y a vingt siècles, dans le Phédon?

Néanmoins, en reportant nos pensées sur l'histoire de la philosophie, ce manque de confiance s'explique: nous le comprenons comme un legs fâcheux d'une époque encore peu éloignée; et nous conçevons l'espoir de voir cette maladie de l'esprit disparaître à son tour.

Nous avons remarqué qu'il entrait dans les vues de la Providence, que les siècles modernes vissent toutes les grandes vérités morales et religieuses, sans exception, mises

successivement en question, et ébranlées dans la croyance générale. La pensée humaine, parvenue en quelque sorte au fond de l'abîme du doute, y a rencontré un scepticisme absolu qui nie la vérité même. Elle n'a pu se reposer que par instans dans ce vague désolant. Déjà la philosophie de nos jours a su retrouver de nobles paroles et de hautes pensées pour s'occuper de Dieu, de la vérité, de l'âme immortelle. Réjouissons-nous de cet immense progrès, sur ce qu'était la pensée philosophique du dernier siècle; sachons reconnaître dans cette puissante réaction un besoin réel et indestructible de l'esprit humain, qui ne peut, après l'avoir connue, cesser d'aspirer à la possession de l'éternelle et immuable vérité.

Mais cette rénovation de la philosophie n'est pas encore complète. C'est pour elle, dans son état actuel, un impérieux besoin d'atteindre à la racine même des croyances humaines, de déterminer quels sont les principes absolus sur lesquels s'appuie réellement la raison, de constater également les limites de son domaine, et d'établir une fois pour toutes, d'une manière positive et rigoureuse, qu'il y a un ordre de vérités nécessaires à la vie morale de l'âme, que la raison ne peut démontrer, mais qu'elle doit recevoir de confiance, comme venant de Dieu, et accepter en vertu de la foi.

Alors ces notions précises que les esprits méditatifs auront élaborées dans les régions supérieures de la science, se répandront de proche en proche, et s'infiltreront, pour ainsi dire, dans tous les rangs de la société européenne. Plus tard, les faits généraux et politiques, qui ne sont jamais qu'une traduction matérielle et une expression

grossière des idées dominantes, prendront naturellement et d'eux-mêmes, ce caractère de régularité et d'ordre, qu'auront revêtu les doctrines généralement répandues.

Autant l'Europe a été agitée et bouleversée sous l'empire d'idées générales imprégnées d'un esprit de négation et de doute, autant nous pouvons, sans témérité, lui promettre de calme et de paix, si elle revient dans ses croyances, à une adhésion ferme et constante aux éternels principes de justice et de vérité.

ESQUISSE DE LA DOCTRINE MÉTAPHYSIQUE
DE L'ABBÉ ROSMINI

§ I

DU POINT DE DÉPART DE L'ABBÉ ROSMINI

Kant avait porté à la raison humaine un défi qui, pendant soixante ans, resta sans réponse. Il l'avait formellement accusée d'être la cause d'inévitables erreurs qu'il nommait des illusions transcendentales; et nul champion ne s'était présenté pour relever le gant ainsi jeté, en parvenant à repousser catégoriquement l'accusation flétrissante de mensonge, portée contre la raison. Mille expédiens ingénieux et subtils avaient été mis en avant pour éluder et tourner la difficulté, personne n'avait proposé de solutions directes et satisfaisantes.

Schelling approcha de cette solution. Il eut hautement raison de proclamer la nécessité de donner pour point de départ à la science, une notion inébranlable et absolue. Mais il ne suffisait pas de montrer une pareille nécessité; il ne s'agissait pas seulement de construire cette notion fondamentale par des conjectures hardies; il fallait encore par l'analyse psycologique la montrer subsistant réellement dans les profondeurs de l'âme, et enfantant les principes dérivés, qui forment la base du sens commun de l'humanité, et que Kant avait mal à propos envisagés comme des données absolument primitives.

Un philosophe italien, M. l'abbé Rosmini, nous paraît avoir résolu de nos jours cette immense difficulté, et avoir nettement établi les caractères et la nature du principe transcendant, sur lequel se base l'intelligence humaine. En prouvant que ce principe est unique et suprême, on établit victorieusement l'impossibilité de ces antinomies transcendentales qui fournissaient une arme si puissante au scepticisme. Le problème de la certitude des jugemens humains perd sa plus grande difficulté, et la raison est du moins assurée de ne jamais se contredire ellemême. Bien d'autres conséquences philosophiques découlent encore de cette simplification et de ce perfectionnement de l'idéologie. Mais avant d'arriver à ces déductions ultérieures, il nous faut donner une idée de ce que l'on appellera, si l'on veut, le système de l'abbé Rosmini, et que nous préférons nommer ses importantes découvertes.

Il ne peut entrer dans notre plan de présenter ici une analyse des volumineux ouvrages, dans lesquels ce philosophe a développé d'une manière complète ses opinions,

et où il applique successivement à l'idéologie, à la morale et à la philosophie sociale, le principe de sa doctrine. Nous devons nous limiter à exposer quelques-unes des principales assertions, qu'il nous paraît avoir démontrées, en renvoyant aux savans écrits de l'auteur, ceux de nos lecteurs qui seraient tentés de connaître la démonstration même.

S'il y a un résultat positif que les travaux de Kant aient mis en plein jour, et qu'il ne soit plus permis maintenant de révoquer en doute; c'est que l'observation extérieure ne nous montre jamais que des phénomènes se succédant suivant des lois plus ou moins variées, tandis que les êtres mêmes, dont ces phénomènes sont la manifestation, ne tombent jamais sous nos sens, et ne peuvent jamais devenir un objet d'expérience.

Cependant, tous les hommes, sans aucune exception, croient à l'existence réelle de quelques êtres. Nul ne pourrait concevoir un ensemble de phénomènes, sans quelque existence positive qui leur serve, pour ainsi dire, de soutien et de racine. La conséquence naturelle à tirer de-là, c'est que cette idée de l'être, que l'expérience ne pourrait jamais nous donner, est elle-même transcendante, c'est-à-dire, antérieure et supérieure à l'expérience elle-même.

L'abbé Rosmini arrive à cette même conclusion par une autre voie, qui ne suppose point la connaissance des antécédens historiques de la philosophie moderne. Il commence par insister sur l'extrême importance de distinguer deux phénomènes psycologiques entièrement divers, c'est-à-dire, la sensation et la perception intellectuelle. L'école sensualiste, avec une légèreté déplorable, avait

confondu ces deux faits si différens; mais leur différence a été souvent remarquée par les penseurs exercés.

La pensée subtile des métaphysiciens scolastiques, avait fait à cet égard des remarques assez explicites pour rendre peu excusable la méprise des écrivains modernes qui ont confondu des choses si diverses. Dès que la science a commencé à revenir des égaremens du sensualisme, on a senti qu'il fallait reconnaître que l'âme ajoute quelque chose à la sensation, pour composer ses premières notions objectives. La Romiguière, en signalant timidement la nécessité de l'attention pour l'acquisition d'une idée, reconnaît déjà que l'âme agit en quelque manière sur l'image qu'elle reçoit d'abord passivement, et que par cette réaction elle contribue en quelque manière à transformer cette image en une idée.

Kant a parfaitement senti l'importance de ce premier pas de la pensée, et il a nommé cette première perception, l'intuition sensible. Il a cru que dans cette opération intellectuelle, le *moi*, ou l'âme, ajoute aux données de la sensation les deux notions transcendantes de l'espace et du tems. L'abbé Rosmini conteste cette assertion, et remarque qu'elle est entièrement gratuite. L'unique élément que nous puissions dire nécessairement ajouté par la pensée à l'image reçue par le sens, c'est la notion de l'objectivité d'une cause produisant cette image; cause que nous concevons comme le *substratum* du phénomène de la sensation. Cette notion objective est ce que notre écrivain nomme l'idée de l'être.

Maintenant il est facile de démontrer que cette notion ne saurait venir de la sensation même, car elle a un

caractère qui lui est opposé. La sensation est toujours essentiellement subjective. C'est une modification du *moi*, et rien de plus. Jamais la sensation seule ne nous autoriserait à sortir du *moi*, et à affirmer l'existence d'objets, formant ce que l'école Allemande appelle le *non-moi*, c'est-à-dire, subsistant indipendamment de notre propre existence. La notion même de l'objectivité et de la possibilité d'une existence autre que la nôtre, doit donc venir d'ailleurs que de la sensation; il faut que cette notion, absolument nécessaire pour passer de nous au monde, soit indépendante de la sensation, qu'elle soit antérieure et supérieure à toute perception, c'est-à-dire, à toute expérience. Or c'est là précisément ce que l'on entend quand on dit que la notion d'une existence réelle manifestée par le phénomène de la sensation, est d'origine transcendante.

Mais après avoir admis ce premier élément transcendant de l'intelligence, dont la nécessité nous est démontrée, faut-il encore avec Kant assigner une origine transcendante et particulière à plusieurs autres notions, qu'il désigne sous le nom de catégories de l'entendement et d'idées de la raison? Notre philosophe combat encore d'une manière victorieuse cette prétendue nécessité. Par une profonde et pénétrante analyse, il montre qu'ayant une fois accordé la première donnée indispensable, dont nous venons d'établir le caractère, c'est-à-dire, l'idée de l'être, résidant primitivement au fond de l'intelligence, il est possible d'en déduire tous les principes du raisonnement et du sens commun, que les Écossais appelaient des vérités premières, et toutes les notions que Kant

a cru être inhérentes à l'intelligence elle-même, et constituer les élémens irréductibles de la pensée.

Pour suivre ces déductions délicates, il nous faut d'abord reconnaître les caractères, avec lesquels l'idée de l'être nous est primitivement donnée, et qu'elle doit encore conserver dans notre intelligence, sous les nombreux développemens que l'expérience et la méditation y ont ajoutés.

Remarquons néanmoins que dans cette recherche l'observation directe ne nous est que d'un faible secours; car bien que tous les hommes possèdent l'idée de l'être, les philosophes seuls, accoutumés à l'abstraction, peuvent réfléchir sur cette idée, et s'apercevoir de son existence en eux-mêmes. On a déjà remarqué bien souvent, que tout homme doué du sens commun possède dans son esprit les principes de la logique, et fait de nombreux syllogismes parfaitement réguliers, sans savoir le plus souvent qu'il y a un art de raisonner, et un procédé soumis à des règles fixes qui se nomme le syllogisme. Il est donc naturel qu'une notion logiquement antérieure aux premiers principes du raisonnement, soit plus difficile encore à être convertie en un objet de l'attention réfléchie. Elle échappe à l'attention par cela même qu'elle est continuellement et perpétuellement présente à notre intelligence, et que notre attention n'est éveillée que par ce qui arrive de nouveau en nous, non pas par ce qui s'y trouve d'une manière permanente, et fait en quelque sorte partie de notre manière d'être habituelle.

Or, en disant que l'idée de l'être a une origine transcendante, nous affirmons qu'elle est en nous depuis le

premier moment où nous existons en qualité d'êtres intelligens; nous affirmons qu'elle éclaire déjà l'esprit de l'enfant qui sort du sein de sa mère; nous la représentons constamment unie à l'âme, comme l'âme elle-même l'est au corps. Éveiller l'attention sur l'idée de l'Être, est donc pour le moins aussi difficile qu'il l'est de la porter sur ce sentiment obscur et confus de la vie, par lequel le *moi* ou l'âme se sent animant le corps; aussi difficile que d'isoler ce sentiment en faisant abstraction de toute sensation particulière venue de dehors.

Une dernière difficulté se rencontre encore dans la nature particulière de cette notion. Toutes les idées sur lesquelles nous pouvons arrêter notre réflexion, ont un élément matériel, soit une image, soit un signe, que l'imagination peut se représenter, et qui fixe l'attention. L'idée de l'Être, au contraire, est simple et sans aucune figure; nous ne pouvons la revêtir d'aucune image sensible, sans altérer sa pureté. Le signe qui peut le mieux la représenter, c'est le x des algébristes, c'est-à-dire, la désignation d'une inconnue, dont les différentes valeurs sont encore à déterminer; et quoique le philosophe puisse la nommer, et doive même le faire pour pouvoir s'en occuper et méditer sur ses caractères, ce n'est que fort tard que la philosophie est parvenue à sentir le besoin de la désigner d'une manière spéciale.

Mais, si l'observation directe nous est d'un faible secours, pour déterminer les vrais caractères primitifs de cette notion transcendante que nous nommons l'idée de l'Être, une déduction rigoureuse de faits que nous pouvons

observer en nous-mêmes, peut nous conduire à découvrir ces caractères.

En procédant de la sorte, notre auteur arrive à lui reconnaître les quatre propriétés suivantes.

Elle est absolue ou nécessaire.

Elle est universelle ou infinie.

Elle est immuable ou éternelle.

Elle nous apparaît simplement comme indiquant une possibilité, et non point une réalité.

Il est facile de voir que, si l'abstraction nous permet de considérer isolément et séparément chacun de ces caractères, cela ne préjudicie en rien à la simplicité métaphysique de l'idée à laquelle ils appartiennent. En effet, ce ne sont là que des attributs divers qui se rapportent à un seul et même sujet, indivisible même par la pensée, mais susceptible d'être considéré sous des aspects différens.

Il est également aisé de reconnaître que chacun de ces caractères nous fournit une preuve nouvelle et irréfragable de l'origine transcendante de l'idée qui les possède. La sensation, toujours particulière, ne pourrait jamais donner aucune notion de l'infini; toujours passagère, elle ne pourrait jamais donner une idée de l'immuable; toujours conditionnée et variable, on ne pourrait en déduire rien d'absolu; enfin toujours réelle, il ne peut se faire que l'on en tire l'idée du possible, que l'intelligence seule possède en propre.

Nous avons plus de difficulté à expliquer comment la même idée peut réunir les caractères, opposés en apparence, de la nécessité et de la possibilité. Ceci est de la plus haute importance pour l'intelligence de cette théorie

métaphysique; et il faut que nous nous arrêtions un moment là-dessus.

Quand nous parlons de la nécessité de l'idée de l'Être, nous attribuons ce caractère absolu à l'idée elle-même, et à elle seule. Nous ne disons nullement ici qu'un objet réel et absolu est représenté ou indiqué par cette idée. Quand, au contraire, nous parlons du caractère de possibilité, inhérent à cette idée, nous voulons dire qu'elle indique seulement à notre intelligence limitée, la possibilité d'un objet réel, et non point encore son existence.

L'exemple des vérités mathématiques, qui ont ceci de commun avec l'idée de l'Être, servira à éclaircir notre assertion. Quand on a conçu la vérité d'une proposition de géométrie, il en résulte une idée qui a une universalité absolue. Ainsi l'idée de l'égalité de tous les diamètres possibles d'un même cercle, est nécessairement vraie dans tous les lieux et dans tous les tems; elle est éternelle et immuable. Cependant cette seule idée, acquise au moyen d'une démonstration qui ne serait point accompagnée d'un dessein réel tracé sur le papier, n'implique point encore la réalité de son objet. A la rigueur, une intelligence pourrait avoir conçu cette idée, sans qu'il existât nulle part un objet réel qui s'y rapportât, c'est-à-dire, un cercle effectivement coupé par plusieurs diamètres.

Au reste, ces rapports intimes de l'idée du possible et de l'idée de la nécessité, ont souvent attiré l'attention des penseurs exercés. Kant même a été jusqu'à penser que, de la nécessité d'un être qui rendit possible ce qui l'est réellement, la métaphysique pouvait tirer une preuve de l'existence de Dieu, qu'il regardait comme la seule con-

cluante que cette science pût offrir; et il a consacré un ouvrage spécial à son développement.

Après avoir reconnu et constaté les caractères de l'idée de l'Être, notre auteur en déduit les premiers principes de nos jugemens. S'il croit nécessaire d'admettre dans l'intelligence, comme premier principe, une idée transcendante et innée, il regarde comme une supposition entièrement gratuite et inadmissible d'admettre un seul jugement, une seule proposition, qui ait également cette origine. Tout jugement est à ses yeux un résultat de l'activité propre du *moi* ou de l'âme, qui réunit et identifie deux élémens distincts, dont l'un est toujours une idée, et l'autre n'est souvent qu'une sensation. D'après cette définition, il est évident que dans les jugemens entièrement primitifs, la seule idée que l'âme ait à sa disposition, est la notion transcendante de l'Être; et que le premier jugement de l'enfant est celui par lequel, unissant cette idée à une sensation, il se forme spontanément la notion d'un objet senti.

Tel est en effet le procédé que suit la nature intelligente dans la perception intellectuelle. Ce qui rend possible cet acte de l'âme qui identifie la sensation reçue avec l'idée de l'Être, c'est précisément l'universalité de cette idée. C'est parce qu'elle est infinie et universelle, qu'aussitôt que l'intelligence la compare à la sensation, elle la trouve totalement adaptée à lui servir de *substratum*, et à composer avec elle une notion unique dont la sensation n'est plus que le terme, tandis que la notion objective en est le vrai fondement.

Aussi, dès que la perception intellectuelle s'est opérée,

il est impossible à la pensée de séparer ces deux élémens. La sensation, sans une cause qui la produise, paraît absurde et contradictoire; car ne pas rapporter un phénomène quelconque à l'idée de l'Être, ce serait refuser à cette idée le caractère d'universalité absolue avec lequel elle s'impose à l'intelligence.

Il est important de remarquer ici que la réalité qui se rencontre dans la notion ainsi formée, appartient en propre à la sensation. En effet, celle-ci est une modification positive du *moi*, dont nous avons immédiatement conscience; l'élément intellectuel, au contraire, conserve son caractère propre qui réunit d'une manière tout-à-fait remarquable les attributs de la nécessité et ceux de la simple possibilité.

C'est parce que la notion de l'Être conserve son caractère de simple possibilité, que dans l'acte même par lequel nous percevons un objet réel, nous acquérons une idée universelle. Ceci forme encore une observation d'une extrême importance sur laquelle nous reviendrons bientôt.

C'est, au contraire, parce que l'idée de l'Être est universelle et nécessaire, que nous affirmons sans exception les deux grands principes logiques, que tout effet a une cause, et que tout phénomène se rapporte à une substance. Ces deux principes, que nous appellerons, pour simplifier le discours, le principe de substance et le principe de cause, ont une valeur égale et absolue, qui tient à l'idée d'où l'esprit les tire. Il n'est pourtant pas exact de les appeler innés; car c'est bien le *moi*, ou l'âme intelligente, qui les forme, en appliquant l'idée de l'Être qui est en elle, tantôt pour y reconnaître le soutien de

phénomènes ou d'images étendues, ce qui fournit la notion de substance; tantôt pour y voir le principe d'une action, ou d'un changement, ce qui fournit la notion de cause.

L'universalité absolue de ces deux principes, de substance et de cause, tient donc à ce que nous ne pouvons, même par la pensée, exclure l'idée de l'Être d'aucune réalité quelconque. Une action, ou une image se rapportant au néant, sont absurdes. Nous pouvons donc attribuer à ces deux principes une valeur tout-à-fait absolue; et il serait facile de démontrer que la logique du sens commun, leur reconnaît chez tous les hommes ce même caractère.

Au-dessus de ces deux principes, il nous faut pourtant en placer un troisième, dont l'évidence est encore plus immédiate, et que l'on nomme le principe de contradiction. Depuis long-tems, les logiciens ont observé qu'il exprimait la plus évidente de toutes les vérités. Il est même vrai de dire que ce principe perd quelque chose de son évidence en étant formulé en paroles et réduit en une proposition. En disant: rien ne peut simultanément être, et ne point être; nous exprimons un principe abstrait, dont notre esprit a mille fois fait usage sans s'en rendre un compte distinct. Si nous voulons rechercher l'origine transcendante de ce principe, nous sommes conduits à admettre que l'idée de l'Être se présente constamment à l'intelligence avec un caractère absolu, tellement que ce qui lui serait contraire, ne peut être ni pensé, ni réalisé.

Les principes que nous venons d'énumérer, sont ceux qui possèdent le caractère de l'évidence et de la nécessité absolue. La raison humaine en possède encore un autre

que nous nommerons le principe d'analogie, et sur lequel repose la certitude empirique qui a un tout autre caractère. Nous reviendrons bientôt sur l'examen de ce principe, qu'il est fort important de bien apprécier. Pour le moment, nous nous contenterons d'avancer, que c'est également au moyen d'une application de l'idée de l'Être que l'esprit le forme et en acquiert l'usage. Nous nous engageons aussi à prouver que les fréquentes erreurs auxquelles conduit l'application trop étendue de ce principe, tirent leur source d'une disposition subjective de l'esprit, et ne sont pas réellement des illusions inévitables, produites par l'idée objective et transcendante sur laquelle reposent en dernière analyse toutes nos connaissances.

Mais, avant de continuer cette déduction analytique des principes de la logique naturelle et du sens commun, il nous faut, toujours sur les traces du philosophe qui nous sert ici de guide, examiner une question fondamentale en métaphysique, celle de la nature et de l'existence des idées universelles.

§ II

DE LA NATURE DES IDÉES UNIVERSELLES

Nous avons avancé dans le chapitre précédent, que dans l'acte même par lequel nous percevons un objet réel, nous acquérons une idée universelle. Ceci demande une explication, et pourrait facilement recevoir une fausse interprétation.

En disant que l'esprit a acquis une idée universelle, nous sommes loin de dire qu'il ait déjà conscience de cette idée, qu'il puisse immédiatement en faire usage, ou même y fixer son attention. Pour cela, une opération mentale est nécessaire; et il faut que l'esprit opére sur l'objet de sa perception, une sorte d'abstraction d'une nature particulière. Mais précisément parce que la pensée peut, d'une perception, abstraire une idée universelle; nous croyons évident que l'idée existait dans cette perception même, d'où on n'aurait pu l'extraire, si elle n'y était pas déjà tout entière renfermée et contenue.

Notons néanmoins, avant tout, une particularité remarquable de cette abstraction spéciale qui ressemble fort peu aux autres espèces d'abstraction. Ce dont il faut faire abstraction, dans le procédé par lequel nous dégageons une idée universelle impliquée dans une perception, n'est ni plus ni moins que la réalité même de la chose perçue. En d'autres termes, c'est la chose entière avec toutes ses déterminations positives, qu'il faut supprimer par la pensée, pour en extraire la simple possibilité.

Mais on peut se demander qu'est ce qu'il reste de la chose, quand on lui ôte sa réalité tout entière; et d'un autre côté, qu'est ce que la réalité ajoute à la possibilité, puisque toutes les déterminations et les attributs de la chose se retrouvent dans l'idée qui en exprime la possibilité. Cette demande peut paraître subtile; elle implique néanmoins un profond problème, que le sensualisme a vainement cherché à éliminer de la science, mais qui ne présente pas moins une difficulté grave, dont la solution jette beaucoup de jour sur la question épineuse de l'origine des connaissances humaines.

Nous avons dit que, pour percevoir un objet, il faut en concevoir l'idée, c'est-à-dire, joindre l'idée de l'Être à un ensemble de sensations. La réalité de ces sensations dont nous avons conscience, est la réalité même de la perception; mais l'idée acquise reste une notion intellectuelle; et dès que nous la dégageons par la pensée de son rapport actuel avec notre sensibilité modifiée, elle apparaît dans son caractère d'idée universelle qui exprime une possibilité illimitée d'objets semblables, possibilité qui n'a aucune limite dans le tems ou dans l'espace.

Plaçons-nous un moment dans l'esprit de la fable de Condillac qui suppose une statue recevant par degrés la faculté de sentir, ensuite l'intelligence. Cette statue perçoit une orange; n'est-il pas évident qu'aussitôt après que cette perception est accomplie, elle peut imaginer des oranges en nombre indéfini, placées dans tout l'univers et subsistantes pendant une durée illimitée? Toute idée proprement dite est essentiellement universelle; elle n'exprime rien de plus que la possibilité d'un objet que l'on peut toujours multiplier indéfiniment, possibilité qui, considérée en elle-même, est éternelle et immuable, sans que rien puisse l'infirmer.

Voilà pourquoi le sublime Platon regardait les idées comme divines. C'était pour lui les types éternels des choses passagères et variables; c'était les modèles sur lesquels l'éternel géomètre a façonné l'univers.

Nous aussi, nous croyons qu'il y a un élément divin dans les idées; car cette idée de l'Être à laquelle nous trouvons des attributs si merveilleux, est pour nous quelque chose qui vient immédiatement de Dieu, et participe de sa nature. Mais, observons le bien, ce n'est pas les idées particulières qui ont ce caractère sublime; ce n'est que l'élément intellectuel, qui dans toute idée particulière s'unit intimément à une image sensible ou à un signe matériel, et ne forme avec lui qu'un seul tout identique, à-peu-près comme l'âme et le corps ne forment qu'un seul individu, malgré la différence de leur nature.

Ainsi, l'image qui est en nous, et qui paraît avoir toujours une existence matérielle dans les fibres du cerveau, n'a par elle-même aucun de ces attributs surprenans que

l'idée de l'Être en s'unissant à elle, semble jusqu'à un certain point lui communiquer. Combien donc était déplorable la méprise de Locke qui prit l'image pour l'idée! Elle équivaut à celle d'un homme qui chercherait, dans un cadavre livré au scalpel anatomique, l'image divine que l'esprit qui l'animait naguère, a emportée avec lui en abandonnant sa fragile enveloppe.

Mais ici, l'idéalisme se présente à nous avec sa subtile dialectique, et il nous objecte son argument favori. Ces idées, nous dit-il, dont vous exaltez l'autorité irrécusable, qui vous assure qu'elles représentent fidèlement la réalité extérieure?

Pour répondre à un pareil raisonnement, présenté par Fichte avec un talent remarquable, nous avons vu que Schelling proposa son système de l'identité absolue, par lequel il affirme que les lois de la nature et celles de l'intelligence sont identiques, parce que la nature et l'intelligence sont également une manifestation de l'absolu qui ne saurait se contredire.

Tout en reconnaissant la grandeur de cette pensée, nous lui refusons une pleine vérité. Il est exact et rigoureux de dire que l'intelligence atteint l'absolu dans les idées; cela ne peut faire question, car la vérité, si elle n'était absolue, ne serait plus la vérité. Mais nous contestons hautement qu'une seule loi absolue nous soit donnée dans la nature. Les lois de la logique sont bien autrement invariables et universelles, que les lois du monde: celles-ci n'ont pas toujours existé, et doivent encore être une fois profondément modifiées; celles-là ne peuvent absolument point être ébranlées.

Mais, précisément parce qu'elles sont immuables et universelles, les lois de la logique ne peuvent être contredites par aucune réalité. Elles ont une valeur égale en tout tems et en tout lieu. On ne saurait donc penser aucune existence qui puisse les contredire.

En effet, les lois de la logique découlent immédiatement de la possibilité de l'être, aperçue directement par l'intelligence. Nul être particulier ne peut évidemment être réalisé, ni même conçu, en contradiction avec la possibilité d'une existence.

Ainsi, loin de dire comme Schelling, que la nature et l'intelligence sont sœurs, nous dirons que l'intelligence domine la nature et détermine, avec une autorité souveraine, les conditions de son existence.

Pour comprendre ceci, il faut reconnaître qu'il y a dans l'homme une faculté supérieure, dont la fonction propre consiste à voir les idées. Cet œil de l'intelligence, immédiatement affecté par l'idée qui exerce sur lui une action immatérielle, mais positive et réelle, nous donne la conscience irréfragable de l'existence de l'idée qui est parfaitement claire pour nous. Mais l'idée ainsi aperçue ne peut nous tromper, ni nous induire en erreur, précisément parce que par sa nature universelle elle n'affirme rien à l'égard d'un objet extérieur et réel: seulement, avec ses conditions essentielles, elle se montre à l'âme qui ne peut méconnaître cette évidente apparition.

Ce que nous saisissons clairement comme une condition manifeste d'une idée, est précisément ce que l'on nomme la vérité métaphysique. Elle ne se rapporte jamais à une existence réelle; car, encore une fois, l'idée n'est que

l'expression d'une possibilité, qui se manifeste immédiatement à la pensée, et qui peut être pensée comme réalisable dans tous les lieux et à tous les momens.

On peut dire en conséquence, qu'une idée pure n'affirme aucune réalité extérieure à l'intelligence: c'est uniquement la manifestatiou de la possibilité de la réalisation d'un objet. Cette possibilité est dans un état d'indétermination complète par rapport aux circonstances de l'espace et du tems. C'est là précisément ce qui constitue cette universalité qui appartient à toute idée proprement dite (1).

Dans l'ancienne philosophie, une pareille idée, quand d'ailleurs elle comprenait toutes les déterminations de l'objet réel, excepté son actualité même, se nommait une essence. On disait donc avec une grande vérité, que l'intelligence saisit immédiatement les essences par une vue immatérielle; ou même, que l'intelligence est la réceptivité des essences.

A cette essence vient s'ajouter la subsistance d'un objet réel, quand l'idée est réalisée hors de l'intelligence qui l'a conçue. Mais cette existence d'un objet matériel, modelé et exécuté sur une idée, n'altère en rien l'idée même, qui continue à subsister dans l'intelligence, et qui est de sa nature invariable et inaltérable.

Pour bien saisir ceci, attachons-nous de préférence aux idées qui dans l'homme participent à une sorte de puissance créatrice. Un poëte a conçu une ode; un peintre, un

(1) Observons néanmoins que l'idée d'un corps implique l'idée d'une étendue; mais quand il s'agit d'une idée pure, cette étendue est conçue comme indéterminée, et n'a pas de place fixe dans l'espace qui enferme l'univers; en un mot, on la pense comme réalisable et non point comme réalisée.

tableau: l'un et l'autre ont une idée dans l'esprit. Supposons cette idée tellement achevée et complète, que l'exécution même ne puisse plus apporter, comme il arrive souvent, une nouvelle inspiration à l'artiste. Alors, dans le langage dont nous voudrions donner ici la clef à nos lecteurs, nous dirons que l'essence de l'œuvre est déjà complète dans l'intelligence qui l'a conçue. L'exécution matérielle produira un ouvrage subsistant dans le monde sensible; mais elle ne changera, ne modifiera et n'altérera en rien, l'essence idéale existante dans la pensée de l'artiste.

C'est précisément de cette comparaison dont les grands théologiens du moyen âge, et en particulier Saint-Thomas d'Aquin, se sont servis pour expliquer le rapport de l'existence du monde, à la science de Dieu qui l'a créé. La création n'a rien pu ajouter à cette science éternelle, qui a constamment connu et distingué les essences des choses passagères dont l'existence a été déterminée dans le tems par un acte de la volonté souveraine. Mais cette existence, qui est une réalisation de l'idée éternelle, n'altère et ne modifie en rien la pensée créatrice, qui contient en elle-même l'essence de toute chose.

Nous espérons maintenant être compris, en disant que les essences sont éternelles et immuables: les existences seulement peuvent, dans les êtres limités, être détruites, altérées et changées. Les essences n'ont pas de place fixe dans l'espace et dans le tems; les existences matérielles en ont toujours une entièrement déterminée, ce qui est précisément une condition nécessaire de la réalisation hors de l'intelligence.

Ceci nous explique comment nous n'avons pas cru voir avec Kant les notions de l'espace et du tems, impliquées et présupposées dans l'opération intellectuelle par laquelle nous dégageons une idée pure, ou, ce qui revient au même, une idée universelle, d'une perception particulière. En effet, ce dont nous faisons abstraction dans cette opération, c'est de l'existence de la chose, pour contempler uniquement son essence. Or l'espace et le tems sont bien la condition d'une existence matérielle; mais ils ne le sont point d'une essence que l'esprit conçoit immédiatement, en rapportant l'image sensible qui le modifie, à l'idée universelle de l'Être (1).

Loin de regarder les idées d'espace et de tems comme primitives et irréductibles, nous croyons qu'elles ont un élément nécessairement dérivé de l'expérience. L'idée d'espace présuppose dans l'homme une sensation étendue; et celle de tems, une succession de sensations propres à éveiller l'attention. Alors l'âme en possession de ces données, que nous appellerons empiriques d'après Kant lui-même, les rapporte naturellement à l'idée infinie de l'Être. Elle peut ainsi se former la notion d'une étendue idéale infinie, qui se nomme l'espace, et d'une durée pareillement sans limites nécessaires, qui se nomme le tems.

Observons encore à ce sujet, qu'en parlant ainsi de l'espace et du tems, avec les expressions généralement usitées dans la philosophie moderne, nous employons un langage légèrement impropre, dont l'inexactitude mérite d'être relevée, quoiqu'elle soit sanctionnée par l'usage.

(1) Ceci doit s'entendre dans le sens indiqué dans la note de la page 157.

Les mots de tems et d'espace ne se correspondent pas exactement. L'un exprime une idée sans limites assignables, et d'une extension indéfinie; l'autre, une idée rigoureusement infinie (1). Or, on a commis bien des erreurs en philosophie, en prenant l'une pour l'autre les deux notions, voisines mais distinctes, de l'indéfini et de l'infini. Il est donc plus exact et plus rigoureux de dire que la notion d'espace correspond à celle d'éternité, et que la notion du tems correspond exactement à celle de l'étendue.

(1) Si l'on nous objecte ici que rien ne peut être conçu comme infini, hors Dieu lui-même; nous répondrons, que nous concevons l'espace comme le champ où la puissance créatrice de Dieu peut s'exercer à l'égard des choses étendues. Dès que l'on définit ainsi l'espace, il faut bien reconnaître forcément son infinité. A la vérité, ce n'est pas de cette définition que nous ferions usage dans des recherches sur l'origine des connaissances humaines; mais nous ne l'employons que pour répondre à une objection qu'un scrupule honorable pourrait soulever.



§ III

DIFFÉRENCE ENTRE LE PRINCIPE DE L'ABBÉ ROSMINI ET CELUI DE SCHELLING

Quelle que soit notre admiration pour le génie de Platon, nous ne pouvons avec lui regarder les essences des choses comme ayant par elles-mêmes une subsistance indépendante et invariable. Ces essences, dont nous venons de considérer la nature, ne peuvent avoir une réalité que de deux manières. Ou elles existent dans une intelligence qui les voit et les contemple, alors nous les nommons des idées; ou bien elles subsistent dans les choses mêmes, et alors, à l'essence s'ajoute une forme réelle, qui se nomme proprement l'existence, et qui n'est plus une simple idée, mais quelque chose de bien différent.

Maintenant nous allons poser une question dont le seul énoncé pourra paraître étrange, mais qui n'est pas moins d'une haute importance pour acquérir une notion claire de plusieurs vérités philosophiques.

Nous craignons néanmoins d'être difficilement compris par quelques lecteurs. L'homme, par sa nature même, a une certaine difficulté à se soulever au-dessus de l'imagination, qui est la faculté des images sensibles; pour s'élever jusqu'à la pure intelligence, qui est la faculté des idées immatérielles et absolues. Cette difficulté naturelle se trouve encore augmentée et fortifiée dans beaucoup d'esprits, par certaines habitudes de la pensée, que la domination étendue et durable de la philosophie sensualiste, dans les tems rapprochés de nous, a fomentées chez beaucoup de personnes instruites. Il est parfois difficile à l'homme d'un esprit le plus cultivé, qui, dans sa jeunesse, a reçu sans aucune défiance les enseignemens d'une philosophie imprégnée des doctrines de Condillac, de se dépouiller entièrement de certaines habitudes intellectuelles fort trompeuses, et de s'interdire des efforts nécessairement stériles, pour imaginer ce qui est positivement inimaginable; et cela, parce qu'il a contracté une sorte de persuasion instinctive qu'on ne saurait rien comprendre sans le secours de l'imagination.

Après cette observation indispensable, nous revenons à la question que nous indiquions naguères, et nous demandons si l'essence qui réside dans l'intelligence sous la forme d'une idée, est bien celle-là même qui dans l'objet matériel se trouve complétée par l'existence. Ce qu'il faut

savoir, c'est s'il y a identité absolue du principe qui subsiste sous ces deux manifestations.

Notre réponse sera positive. Nous soutenons que dans ces circonstances, il y a vraiment identité de l'essence, qui ici est pensée, là se trouve réalisée, mais qui est néanmoins une et identique. Précisément parce que les essences sont indépendantes de l'espace ainsi que du tems, et positivement universelles, la même essence peut être réalisée en mille endroits différens, et se retrouver partout inaltérable. Pareillement elle peut exister à la fois dans une intelligence, ou dans mille; et de plus elle peut exister dans l'espace, revêtue de ce complément qui se nomme l'existence réelle. Mais nous disons aussi que les deux manières d'exister que nous venons d'indiquer, sont absolument et éternellement distinctes, constituant ainsi ce que nous nommerons deux formes primitives et incommunicables de l'être: sa forme réelle et sa forme idéale.

En employant ici le mot de forme dans un sens qui n'est point matériel, nous avons besoin de présenter encore une explication à ceux de nos lecteurs qui n'ont jamais attribué à ce mot, d'autre signification que celle que la philosophie sensualiste lui avait laissée. Dans cette acception, il exprime seulement la configuration d'un corps: au contraire, dans l'ancienne philosophie, le mot de forme désignait avant tout un principe actif. La forme et la matière étaient corrélatives dans ce vieux langage; l'une, agissante; l'autre, passive. La forme était ce que nous nommerions aujourd'hui un principe plastique, doué parfois d'une existence indépendante.

On disait en conséquence que l'âme est la forme du

corps, et que la vérité est la forme de l'intelligence: on disait que le principe vital dans l'animal, ainsi que dans la plante, constitue la forme de leur existence; et l'on n'hésitait point à désigner l'idée d'un sculpteur, comme le principe formel de l'existence de la statue qu'il a tirée d'un bloc de marbre.

C'est dans ce sens presque oublié, que nous disons que tous les êtres ont deux formes; ou plutôt, que l'Être lui-même, dans le sens absolu de ce mot, a inséparablement une forme réelle et une forme idéale, qui ne peuvent jamais se confondre et sont incommunicables, sans que cela altère l'unité même de l'Être.

L'Être ne peut évidemment nous être connu que par une action sur nous-mêmes; c'est, en effet, à quoi se réduit toute manifestation. L'être qui ne se manifesterait pas, serait pour nous comme s'il n'existait point: il serait vraiment le néant à nos yeux. Mais en se manifestant à notre intelligence, l'Être lui apparaît sous une forme idéale, dans laquelle il n'a aucun rapport nécessaire avec notre sensibilité physique. Au contraire, les objets sensibles sous leur forme réelle, agissent sur les organes matériels que nous possédons; et ce qui, dans cette forme, s'ajoute à la possibilité, est ce que nous nommons l'existence.

Cette distinction des deux formes primordiales de l'Être nous paraît avoir jusqu'ici échappé aux écrivains modernes. L'abbé Rosmini en la démontrant et en l'expliquant, nous paraît avoir fait faire à la science de la métaphysique un progrès remarquable, qui nous met aujourd'hui à même d'expliquer bien des énigmes insolubles à nos devanciers.

On pourra peut-être se demander si ce système n'est pas au fond celui de Schelling, puisque comme lui nous admettons l'identité absolue des idées et de l'essence des choses réelles. Nous répondrons qu'il en diffère beaucoup, parce qu'il tient compte d'un principe qui nous paraît négligé par Schelling: c'est que dans les choses, outre l'essence qui est leur possibilité, il y a une réalité qui ne ressemble nullement à une idée, et que nous nommons l'existence.

D'après ce que nous avons dit jusqu'ici, il est démontré que l'existence ne se trouve dans aucune idée. Nous pouvons la sentir, et nous la sentons en effet; mais nous ne pouvons la concevoir: nous en avons la perception et le sentiment, mais non point l'idée: nous savons qu'elle est; mais nous ignorons complètement comment elle est.

Aussi Schelling nous paraît-il s'être trompé, pour avoir fait de nos idées l'expression absolue des choses, tandis que nous n'en faisons que l'expression de leur possibilité. Cette confusion dans des notions fondamentales, devait mener la philosophie de Schelling au panthéisme et à l'idéalisme.

Elle avait une tendance naturelle au panthéisme, parce qu'en ne distinguant pas l'existence des êtres passagers et créés, de leur essence absolue, on est conduit à leur attribuer une existence également absolue, et par-là, à les confondre avec Dieu, qui seul a une existence absolue. Ce qui sépare entièrement le monde de Dieu, c'est précisément la différence de leur existence. Celle du Créateur est absolue et nécessaire, celle des créatures est contingente et dépendante d'une volonté libre. L'essence de

Dieu et celle de ses œuvres paraissent à l'intelligence plus connexes, et la dernière rentre davantage dans la première.

Les écoles chrétiennes du moyen âge ont fait souvent cette observation profonde. Dans une seule et même pensée, enseignent-elles, Dieu se connaît lui-même, et connaît l'universalité de ses œuvres. Autant ceci est vrai dans l'ordre idéal, autant il serait déplacé d'attribuer à Dieu et au monde une seule et même existence; ce qui est le panthéisme dans sa plus simple expression.

Nous avons dit que le système de Schelling renferme de plus un germe d'idéalisme. Cela se conçoit clairement, si l'on pense que, n'ayant pas reconnu nettement l'existence comme étant un élément absolument distinct des idées, il est réduit à faire les plus grands efforts pour la chercher dans l'intelligence. Mais on ne peut trouver dans une faculté que ce qu'elle contient réellement. Il doit donc arriver qu'après avoir bien cherché l'existence dans les idées, et après ne l'y avoir point trouvée, on en vient à la nier presqu'entièrement, et à croire que la seule réalité positive est l'Être sous sa forme idéale. Il nous paraît d'entrevoir dans Hegel, sorti de l'école de Schelling, une pareille tendance: toutefois nous n'osons pas affirmer positivement ce fait, faute d'une connaissance suffisante de ses ouvrages. Seulement, nous croyons pouvoir établir, qu'une pareille conséquence serait entièrement dans le cours ordinaire du développement des systèmes philosophiques.

Notre distinction des deux formes primordiales de l'Être, nous paraît offrir une garantie suffisante contre les deux écueils que nous venons de signaler.

§ IV

DES VERBES INTELLECTUELS

ET DE LEURS RAPPORTS AVEC LES IDÉES.

L'existence n'est jamais exprimée par une idée; et même elle ne peut absolument pas l'être. Ce principe fondamental d'idéologie fut reconnu par Kant, qui l'énonça le premier dans les âges modernes, mais qui n'aperçut point à côté de lui le correctif nécessaire pour garantir la raison du scepticisme auquel l'expose la connaissance de cette vérité. Ceci peut nous donner la clé des tâtonnemens et des écarts de la philosophie Germanique, qui depuis Kant a retourné et tourmenté de mille manières l'insoluble problème qui consiste à trouver l'existence dans les idées.

Cependant, puisque l'homme croit à l'existence du monde et à la sienne propre, ce qu'il faut faire, c'est de rechercher dans la pensée humaine la cause de cette croyance. Quand cette cause sera reconnue pour n'être point une idée, comme, en effet, elle n'en est point une, cela ne nous donnera point encore un motif suffisant de désespérer de la cause de la raison. S'il n'y a d'évidence que dans les idées, il peut y avoir certitude, et même certitude absolue, par un moyen en dehors des idées. Il y aurait d'ailleurs démence à ne pas nous contenter de la certitude absolue, quand il nous est démontré que nous ne pouvons atteindre l'évidence.

Les métaphysiciens du moyen âge, envers lesquels on a été depuis si injuste, avaient senti cette nécessité de reconnaître dans la pensée quelque chose de distinct des idées, qui affirmât la réalité des existences. Ils nommaient *verbum mentis* l'acte de la pensée affirmant une réalité, et nous pouvons rendre cette expression par celle de verbe intellectuel. Un pareil verbe intérieur implique à la vérité une idée que l'intelligence aperçoit; mais il indique de plus une action de l'âme toute entière, qui affirme l'existence qu'elle n'aperçoit pas dans l'idée, mais dont elle a d'ailleurs la conviction.

L'intelligence, prise dans une stricte signification indiquant la faculté de recevoir les idées, n'est qu'une faculté passive. C'est, comme nous l'avons dit, un œil immatériel par lequel nous voyons ce qui est évident. Le verbe intellectuel, au contraire, est le produit de l'âme toute entière, qui agit pour affirmer quelque chose. Il a un rapport essentiel avec la volonté qui est le principe

immédiat des opérations de l'âme. Il en a un autre avec la substance de l'âme elle-même, ou avec la force primitive qui est proprement le *moi*, et qui se trouve présupposée et impliquée par l'intelligence.

La première fois que l'esprit prononce en nous un pareil verbe, c'est dans la perception du premier objet extérieur dont l'enfant nouveau-né se forme la connaissance. Nous avons déjà décrit cet événement important. L'âme, douée d'une sensibilité positive et réelle, se trouve affectée par l'action des objets extérieurs; par-là même son activité propre est stimulée: entrant aussitôt en exercice, elle rapporte spontanément la sensation à l'idée de l'Être qui est déjà en elle, et appliquant cette idée universelle sous la forme du principe de cause, elle prononce un verbe intellectuel, affirme une existence, et acquiert simultanément une idée déterminée.

Dans ces premiers verbes intellectuels, l'âme agit sans aucune liberté: l'action des sens détermine nécessairement son activité à entrer en exercice. La relation de la sensation à l'idée de l'Être est également nécessaire, parce que l'idée de l'Être, étant universelle, indique un rapport nécessaire de tous les phénomènes avec l'Être lui-même. Cependant, il ne serait pas exact de dire que la volonté n'a aucune part à cet acte, par lequel se prononce un verbe intellectuel. La volonté peut être nécessitée sans cesser d'être elle-même; et la liberté même, comme nous le verrons plus tard, n'est concevable qu'à la condition de s'appuyer sur une volonté, naturelle ou spontanée, qui n'est point encore libre.

Toutes les fois que l'âme agit, la volonté a part à l'action:

elle est même essentiellement la faculté active de l'âme; ainsi dans la prolation d'un verbe intellectuel quelconque elle a une part réelle.

C'est ce fait qui avait obscurément frappé la Romiguière, et qui l'a conduit à porter en France les premiers coups au sensualisme. Dans la sensation, disait-il, le *moi* n'est que passif; mais pour qu'il perçoive, il faut qu'il agisse en quelque manière, et cette action constitue l'attention. Cette observation, poussée plus loin, pouvait mener la science de l'idéologie à reconquérir cette ancienne notion du verbe intellectuel, qui semblait depuis long-tems perdue, et qu'il est si important de rétablir.

Pareillement, Aristote avait observé avec plus de profondeur encore, que l'intelligence est toujours passive, mais que la science s'acquiert par une action. L'intelligence se prend ici dans son acception rigoureuse pour la receptivité des idées. Dans ce sens, il est indubitable qu'elle est toujours passive, et se borne à contempler les idées. La science, au contraire, comprend la croyance aux réalités existantes; et elle ne peut jamais s'acquérir, sinon par de nombreuses actions de l'âme proférant des verbes intellectuels.

Enfin, ce fait important et inobservé par la philosophie moderne, nous donne la clé des égaremens de Fichte, et en général de ceux de l'idéalisme. Frappé de l'observation que le *moi* est toujours actif en affirmant l'existence, Fichte en tira la conclusion exorbitante que le *moi* pose ou crée l'existence extérieure. La meilleure manière de réfuter l'idéalisme c'est de réduire à sa juste valeur

le fait important sur lequel il s'appuie: et c'est ce que nous nous efforçons de faire dans ce chapitre.

Mais les verbes intellectuels dont nous venons de parler, ne forment encore que le premier développement de la pensée. Le raisonnement proprement dit n'est point encore possible, tant que l'âme ne s'est pas élevée à une sphère supérieure de notions; tant qu'elle n'a pas formé, à l'aide d'un verbe intellectuel particulier, les idées abstraites.

Nous avons déjà reconnu qu'il est un genre particulier d'abstraction, par lequel l'idée pure est séparée de la perception dont elle fait partie comme se trouvant mélangée avec l'affirmation d'une existence réelle. En qualifiant comme une abstraction cette opération intellectuelle, nous nous sommes conformés à l'usage moderne; mais nous eussions préféré l'ancien nom d'universalisation. L'abstraction proprement dite en diffère essentiellement (1).

Celle-ci s'exerce sur des idées déjà formées, et, procédant ordinairement par comparaison, elle concentre l'attention sur une partie seulement des caractères des idées sur lesquelles elle opère, supprimant les autres par la pensée. Dans cette limitation, ce qui dans plusieurs idées se trouve être semblable, est ce que la pensée fixe communément dans la mémoire comme une notion abstraite.

Pour concentrer l'attention sur une pareille abstraction,

(1) Entre plusieurs différences qui séparent ces deux opérations de l'esprit, nous observerons, que l'universalisation n'exige point nécessairement l'emploi de signes arbitraires, comme le sont les mots de langage; tandis que l'abstraction proprement dite implique nécessairement cet emploi.

il est absolument nécessaire d'y attacher un signe arbitraire, qui détermine avec précision la notion elle-même. Ce signe arbitraire est ordinairement la parole. En attachant par la pensée un sens précis à une expression abstraite, l'âme prononce un verbe intellectuel, qui attribue au signe choisi une sorte d'existence purement logique.

Cette opération où l'âme est active, a été quelquefois considérée comme la formation d'une idée abstraite. Mais, en y regardant de près, on voit clairement que l'idée proprement dite préexiste déjà dans l'intelligence, à l'opération par laquelle on la fixe en la liant à un mot qui l'exprime, et qui permet de la faire entrer dans un raisonnement suivi.

Prenons pour exemple la notion abstraite d'une couleur. Pour que l'enfant apprenne la signification de ce mot, il faut évidemment qu'il ait déjà quelques idées des couleurs particulières. S'il était aveugle, jamais il ne pourrait par un verbe intellectuel attribuer un sens précis à ce mot. Mais ayant perçu des objets blancs, verts, rouges et d'autres nuances, il peut facilement arrêter son attention sur la qualité commune à tous ces objets qui se peignent également dans son œil, quoique chacun excite une sensation différente. La couleur doit donc avoir été perçue avant que l'on puisse comprendre le sens de l'expression qui la désigne d'une manière générale. Ainsi, en établissant par un acte positif et volontaire, un rapport entre un son et une idée abstraite, on ne crée nullement une notion ni une idée nouvelle. Bien loin de-là, l'existence de l'idée, impliquée dans des perceptions antérieures, est une con-

dition indispensable de tout verbe intellectuel de cette espèce.

Cependant il est nécessaire de remarquer, que nous ne pouvons réellement faire usage d'une notion abstraite, qu'après l'avoir fixée en quelque sorte par un signe qui la représente à notre esprit. Ce signe seul lui attribue ce que nous n'avons pas craint de désigner comme une existence logique, c'est-à-dire, une valeur fixe et positive qui nous garantit, dans nos raisonnemens, la permanence de la notion même sur laquelle opère notre pensée.

Ici se présente une question fort grave en philosophie, que nous ne pouvons qu'indiquer, parce que sa résolution nous entraînerait trop loin de notre sujet actuel. La faculté, possédée par l'esprit humain, d'attacher un sens abstrait à des signes conventionnels, pourrait-elle se développer spontanément dans des individus qui n'auraient reçu à cet égard aucune leçon, si ce n'est de la nature? ou cette précieuse faculté ne peut-elle point être mise en activité sans une impulsion primitive, communiquée par une intelligence déjà en possession de ce précieux moyen de raisonnement?

C'est là, comme on l'aperçoit facilement, la grande question de l'origine du langage. Comme l'esprit a besoin d'une excitation venue du dehors, pour proférer les premiers verbes intellectuels, par lesquels, à l'occasion des sensations, il accomplit les premières perceptions; nous croyons aussi qu'il a besoin d'une excitation venue du dehors, pour s'élever à réfléchir sur des abstractions représentées par des signes. Une pareille excitation ne peut naître, suivant notre opinion, que du commerce avec une

autre intelligence, déjà en possession de cette faculté merveilleuse.

Enfin, après les deux espèces de verbes intellectuels dont nous venons de nous occuper, il faut encore en admettre une troisième, qui introduit l'esprit dans une sphère nouvelle et réellement transcendante. Nous voulons parler des verbes intellectuels et moraux, par lesquels l'âme reconnait et affirme la moralité d'une action, et la réalité de ses conséquences, sous le rapport du mérite ou de la culpabilité de l'agent.

Ici encore, le verbe intellectuel et moral, totalement distinct de l'idée, implique une action de l'âme toute entière, à laquelle la volonté concourt toujours, au moins par son consentement.

Pour nous convaincre de cette vérité, il suffit d'observer qu'il y a eu souvent des gens assez malheureux pour nier la réalité du devoir, quoique d'ailleurs ils fussent de subtils raisonneurs. Or, ce que ces hommes niaient, ne peut être l'idée du devoir, mais bien sa réalité. En effet, en niant la réalité du devoir, on affirme nécessairement son idée; seulement on ajoute que cette idée, à laquelle les hommes vertueux attachent une valeur absolue, n'a aucun droit réel au respect de la volonté.

Ainsi, ce qui manque aux sceptiques en morale, ce n'est point une idée dans l'intelligence; mais bien ce don précieux qui décide l'homme moral et pur à prononcer avec confiance, que l'idée du devoir est le seul guide qu'il veuille à jamais suivre.

La distinction des verbes moraux et des idées morales, peut seule expliquer comment de grands jurisconsultes ont

souvent commis de grandes injustices, et comment de grands philosophes se sont souillés par d'insignes bassesses. C'est un des points sur lesquels se rencontrent, dans des ouvrages les plus estimables d'ailleurs, les plus étranges méprises. Nous pensons que c'est un des points sur lesquels un écrivain doit le plus insister, pour bien mériter de la philosophie.

Ici se reproduit de nouveau la question que nous venons de poser. Pour s'élever, de la sphère des verbes relatifs à des idées complétement déterminées, à la sphère des verbes relatifs à des idées abstraites, l'homme a besoin de se trouver en contact avec une intelligence qui possède déjà ce degré supérieur de développement. En est-il de même pour pénétrer dans la sphère de la moralité? et l'âme humaine peut-elle primitivement prononcer un verbe moral, sans une impulsion communiquée par un esprit qui lui-même soit déjà doué de moralité?

Nous croyons pouvoir encore répondre négativement à cette question importante, que nous traiterons plus tard avec plus d'étendue. Suivant notre manière de voir, l'intelligence humaine, toujours passive dans ses premières opérations, a toujours besoin d'être fécondée par un principe extérieur, pour enfanter ses conceptions primitives. Les trois sphères de notions que nous venons d'indiquer, sont en effet trop diverses, pour qne la pensée puisse s'élever de l'une à l'autre, sans y être aidée par un secours qu'elle ne saurait créer, mais qui lui vient du dehors.

Résumons maintenant ce que nous venons de dire.

Trois sortes de verbes intellectuels se rencontrent dans la pensée humaine.

Ceux de la première espèce, à l'occasion de la sensation, affirment l'existence réelle des objets sensibles.

Ceux de la seconde espèce, par lesquels l'esprit attache un sens déterminé à des expressions abstraites, rendent les idées que ces expressions signifient propres, à servir à un usage logique et aux raisonnemens.

Ceux de la troisième, à l'idée purement logique et abstraite du devoir, et à toutes les notions morales qui en dérivent, joignent l'affirmation de leur autorité irrécusable sur la volonté.

Toutes les notions de l'homme, sans aucune exception, rentrent dans l'une de ces trois catégories. La réalité, l'idéalité et la moralité, sont trois principes qui ne peuvent se confondre, et qui restent constamment distincts; mais auxquels se ramène, en dernière analyse, tout ce qui existe ou qui peut être conçu par la pensée.

Il y a donc trois mondes pour la pensée de l'homme: le monde réel, le monde idéal et le monde moral. L'esprit humain possède également ce que nous oserions appeler trois faces, par lesquelles il communique avec chacun de ces mondes. Les sens le mettent en rapport avec les réalités matérielles; l'intelligence proprement dite, qui n'est que la faculté des idées, lui donne connaissance du monde idéal; la faculté morale, enfin, une fois développée, le transporte dans le monde moral, et lui garantit l'existence de réalités infiniment supérieures à l'ordre matériel.

Telle est, cependant, la nature particulière des idées, que, tout en admettant la différence positive et absolue des trois ordres de notions que nous venons d'indiquer,

nous regardons comme plus exact et plus philosophique de dire qu'il n'y a qu'une seule nature d'idées, malgré cette différence des verbes intellectuels. En effet, l'idée, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, n'indique point l'existence de l'objet qu'elle représente, mais seulement sa possibilité. L'existence, dont nous n'avons, à proprement parler, aucune idée, nous est indiquée par les sensations réelles qu'occasionnent en nous les êtres matériels. La sainteté et la valeur objective des idées morales, nous sont manifestées par une disposition intérieure, qui n'altère en rien l'idée même, mais qui incline seulement notre volonté à la prendre pour guide. Les idées proprement dites considérées en elles-mêmes, qu'elles se se rapportent à des objets physiques, ou bien à des réalités transcendantes de l'ordre moral, ne sont donc encore que de simples possibilités vues par l'œil immatériel de l'intelligence, comme les simples abstractions.

La réalité matérielle et la réalité morale, sont deux élémens qui s'ajoutent à des idées d'un certain ordre, et s'identifient avec elles, à la suite des verbes intellectuels que nous avons énumérés. Mais ces élémens sortent de l'ordre idéal pur, quoique l'on ait souvent assez de peine à les en séparer par la pensée. Ce qui prouve néanmoins que cette séparation est possible, c'est que les sceptiques l'opèrent réellement. On a vu des penseurs exercés nier l'existence de la matière; d'autres, celle de l'esprit; d'autres enfin, la réalité de tous les devoirs. Ainsi, par une école ou par une autre, toutes les existences ont été successivement contestées, ce qui aurait été impossible, si la notion

de l'existence ne pouvait pas toujours se séparer des idées de tous les ordres.

L'homme ne peut nier les idées, parce qu'à leur égard l'intelligence est aussi passive que l'œil matériel à l'égard d'un spectacle qu'il contemple. Voilà pourquoi l'évidence qui s'attache aux rapports idéaux dans les mathématiques pures et dans la logique, exerce sur tous les hommes un empire absolu et irrésistible.

L'homme peut nier toutes les existences, quoiqu'il soit naturellement porté à les reconnaître dès qu'elles sont suffisamment indiquées. En lui, cependant, la volonté peut être plus forte que la nature; il peut s'interdire de prononcer le verbe intellectuel qui affirme l'existence, parce que c'est là une action qui lui appartient en propre, et de laquelle il peut parfois s'abstenir, malgré tout ce qui l'y inviterait.

Distinguer nettement les verbes intellectuels, des idées avec lesquelles ils ont une si intime analogie, nous paraît une œuvre importante pour les progrès d'une saine philosophie, et le seul moyen de renverser bien des erreurs qui ne sont encore que trop accréditées.

§ V

DE LA NATURE ET DES CARACTÈRES DE L'IDÉE DE L'ÊTRE

Séparer avec précision et netteté, dans les connaissances de l'homme, ce qui est subjectif d'avec ce qui est objectif, est une tâche dont la grande importance philosophique a été généralement sentie depuis Kant.

Le problème soulevé par ce philosophe rendait, en effet, cette distinction nécessaire. Des notions purement subjectives, c'est-à-dire, produites et enfantées par des actes de l'esprit humain lui-même, ne peuvent avoir le caractère absolu et invariable que le sens commun de l'humanité attribue à la vérité. C'est dans des notions objectives, c'est-à-dire, engendrées par un objet indépendant de notre propre existence, que peut uniquement se rencontrer un point d'appui solide pour la pensée.

Déjà, par la distinction fort importante que nous venons d'établir entre les idées et les verbes intellectuels, nous nous sommes avancés vers la solution de cette question. Nous avons vu que les verbes intellectuels sont un produit de l'activité de l'âme elle-même; qu'ils impliquent une idée aperçue par l'intelligence, et de plus, une action de l'esprit.

Les verbes intellectuels sont en conséquence bien plus subjectifs que les idées: mais les idées même, une seule exceptée, ont encore un élément subjectif que l'on peut facilement prendre pour l'idée entière. Si l'on commet une fois cette méprise, il ne reste plus rien dans l'intelligence, à quoi nous puissions attribuer le caractère d'objectivité; et l'idéalisme de Fichte s'impose à nous sans que nous puissions l'éviter.

Voilà pourquoi, en décrivant la perception intellectuelle, nous avons distingué dans chaque idée l'élément matériel fourni par la sensation, d'avec l'élément transcendant qui est seul réellement objectif, et que nous avons appelé l'idée de l'Être. Nous avons noté, qu'en vertu de son universalité absolue, cette idée fondamentale se place toujours au fond de tous les phénomènes; que la pensée même ne peut l'en séparer; qu'un événement sans cause, ou une qualité sans substance, paraissent radicalement absurdes, parce que cette supposition séparerait l'idée de l'Être, de ses manifestations particulières.

Rien, absolument rien, ne peut être conçu qui ne soit un être, ou une manifestation de l'Être; c'est là le principe transcendant de l'intelligence.

Mais cette idée qui sert de fondement nécessaire à tous les phénomènes, quoiqu'elle soit en nous-mêmes, et qu'elle

éclaire notre intelligence, est-elle une partie du *moi*, ou de l'âme? A-t-elle, au contraire, une existence distincte de la nôtre?

Pour saisir la portée de cette question, il faut avant tout que notre pensée se dépouille de ces habitudes intellectuelles par lesquelles nous cherchons à nous représenter par des images matérielles, ce qui n'est point susceptible d'être conçu de cette manière. Le long règne de la philosophie sensualiste, comme nous l'avons déjà observé, a fortifié d'une manière déplorable dans beaucoup d'esprits, cette disposition, naturelle à l'homme qui a peu réfléchi sur les questions métaphysiques. Ainsi, parce que l'impénétrabilité est la loi des corps, on veut souvent l'appliquer d'une manière tout-à-fait fausse, dans l'ordre spirituel: parce qu'une idée est dans une intelligence, on a quelque peine à admettre qu'elle n'a point une existence identique avec celle de l'esprit qui la possède.

Et cependant, le caractère impersonnel et absolu de la vérité, ne peut être méconnu sans détruire la notion même de vérité. Ce n'est point notre existence passagère et variable qui peut servir de base à la vérité immuable des mathématiques et de la logique. Il y a donc dans les idées quelque chose d'absolu, dont on peut dire qu'il est en nous, mais qui n'est point nous-mêmes. Mais cet élément absolu n'est point fourni par la sensation qui n'est elle-même qu'une modification du *moi*; c'est donc l'idée de l'Être, élément objectif et absolu, qui, tout en agissant en nous, ne fait point partie de nous-mêmes.

Pour indiquer cette objectivité et cette indépendance dont l'idée de l'Être est marquée à l'égard de nous-mêmes,

nous emploirons désormais un mot qui exprime nettement cette indépendance. Dans ce but, pour désigner l'élément transcendant de notre pensée, nous emprunterons au langage philosophique de l'abbé Rosmini, une nouvelle façon de parler. Nous dirons l'Être idéal aperçu par l'intelligence, et non plus simplement, l'idée de l'Être.

Ce changement de termes peut avoir une haute portée. Il familiarise notre pensée avec une vérité importante. Il lui rappelle que l'idée est par sa nature distincte du *moi*; quoique bien souvent le *moi*, faute d'une réfléxion suffisante, ne sache pas se distinguer de ses idées.

Si un de nos lecteurs a quelque peine à admettre qu'il puisse se trouver dans le *moi* quelque chose qui ne soit pas nous-mêmes, l'expression qui désigne l'Être idéal comme un objet distinct du sujet pensant, l'avertira constamment de la nécessité de renoncer à transporter dans le monde spirituel cette loi de la nature sensible, qui empêche deux corps d'occuper le même lieu.

L'Être idéal, tel que nous venons de le définir, constitue donc le fond et la base de toutes nos idées; ou pour mieux dire, il n'y a réellement qu'une idée, dont toutes les autres ne sont que des manifestations, des déterminations ou des limitations.

Rappelons, en effet, les caractères que nous avons reconnus à l'idée de l'Être, et que nous devons maintenant attribuer à l'Être idéal. Le premier de ces caractères est une universalité absolue qui embrasse tous les lieux et tous les tems. C'est par-là que l'Être idéal est essentiellement propre à s'identifier avec toutes les réalités possibles et imaginables. Ceci tient à la nature merveilleuse

et particulière de l'infini, qui comprend et enveloppe toutes les réalités finies de nature analogue. L'espace n'est saisi par nous que comme une idée; et néanmoins parce qu'elle est infinie, il est absurde de penser un corps hors de l'espace. L'éternité pareillement n'est encore pour nous qu'une idée; et cependant nul tems et nul événement ne peuvent être supposés hors de cette idée infinie. Pareillement, nul phénomène ne peut être pensé comme indépendant de l'Être idéal, précisément parce qu'il s'agit d'une idée infinie.

Mais, si l'Être ainsi pensé s'identifie avec tous les phénomènes, ce qu'il y a dans chaque phénomène de variable et de passager, ne s'attache jamais à l'idée même, mais uniquement à sa réalisation, c'est-à-dire, à l'existence, dont, comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, nous n'avons point l'idée.

L'idée de l'objet le plus variable est, en effet, toujours immuable en elle-même. Ainsi l'arc-en-ciel, par exemple, n'a qu'une existence ephémère et presque sans durée; mais son idée, c'est-à-dire, la vue intellectuelle de sa possibilité, est absolue et ne peut jamais être modifiée. Il s'en suit que l'Être idéal, dont toutes les idées particulières ne sont que des déterminations, a une essence absolue que notre intelligence entrevoit; et de plus, qu'il a une liaison nécessaire avec toutes les existences passagères. Ce lien, dont la réalité est évidente en vertu de l'évidence même de l'idée de l'Être, est pourtant absolument inconnu à l'homme dans son état actuel, parce qu'il ne peut encore savoir ce que c'est que l'existence elle-même.

L'essence absolue, au contraire, est en partie saisie par

l'intelligence, parce que l'idée de l'Être est une donnée d'origine transcendante, que l'expérience de l'homme revêt de plusieurs déterminations partielles. Ainsi les idées d'éternité et d'immensité, se rapportent nécessairement à l'essence absolue. L'expérience nous ayant fait connaître des successions d'événemens, et des corps étendus, nous saisissons aussitôt par la pensée, la possibilité infinie de la succession et de l'étendue, possibilité qui a sa racine dans l'essence absolue. Nous formons ainsi ces deux notions où l'infini se réfléchit avec tant de clarté, qui ne sont pourtant point primitives et innées, mais acquises et formées au moyen d'un verbe intellectuel.

Kant a décrit avec précision les caractères que présente dans l'intelligence la notion de l'essence absolue. Il indique, avec sa rigueur scientifique ordinaire, la déduction naturelle d'une idée dont l'expérience ne peut expliquer l'origine; il la nomme l'idéal transcendental, et il prouve que cette notion est contenue en germe dans la raison de l'homme. Ce grand logicien attribue à cet idéal tous les caractères qui appartiennent à l'essence absolue; mais il tombe dans une grande erreur quand il donne cette notion pour l'idée de Dieu. Nous verrons bientôt que la philosophie du christianisme fournit de l'Être souverain une notion bien plus vaste que n'est celle de l'essence absolue: quoique les caractères de cette essence s'appliquent à la Divinité.

Maintenant, il nous suffit de remarquer avec Kant, que les caractères primitifs de l'essence absolue, comme ceux de la vérité, consistent surtout à ne pouvoir jamais se contredire, et à être indépendante de l'espace et du tems. De ces attributs fondamentaux, on peut facilement

déduire plusieurs autres propriétés importantes de cette essence immuable.

Ainsi, nulle négation ne peut faire partie de la notion de l'essence absolue. En effet, en analysant avec quelque soin la pensée, on trouve qu'on ne peut jamais concevoir une négation déterminée, sans qu'elle implique comme antécédent indispensable, une idée positive. Les négations ne peuvent offrir un sens intelligible, qu'en se limitant à nier l'existence de l'objet de l'idée, non pas celle de l'idée même. Ainsi les matérialistes qui contestent la réalité de l'âme, ne pourraient énoncer cette déplorable opinion, s'ils n'avaient de l'âme une idée quelconque, qui leur permît d'attribuer un sens aux mots qu'ils emploient. D'autres négations portent sur l'incompatibilité de deux idées particulières; mais toujours une idée, c'est-à-dire, une possibilité saisie par l'intelligence, sert de base au raisonnement. Or l'essence absolue est réellement la base logique de toute possibilité et de toutes les idées; donc, par rapport à elle, toutes les négations ne sont que des bornes, par lesquelles les idées particulières diffèrent toutes de l'essence absolue, tandis qu'elles lui ressemblent par ce qu'elles possèdent d'être et de réalité.

Nous voici donc revenus à un grand principe philosophique, hautement professé par les écoles chrétiennes du moyen âge, mais dont le sens profond a échappé dans les tems modernes à bien des intelligences matérialisées. Toutes les choses qui existent, disait Saint-Thomas d'Aquin, sans en excepter les êtres malfaisans en apparence, ressemblent à Dieu par ce qu'elles sont, et en diffèrent par ce qui leur manque. Toutes les actions, même les plus

criminelles, viennent de Dieu par l'activité qui les enfante: ce n'est que par le manque de la vertu qui devrait se trouver dans la volonté libre qui les produit, qu'elles appartiennent spécialement à l'esprit du coupable (1).

En effet, rien n'exprime mieux le rapport de Dieu avec ses œuvres, que le rapport de l'Être idéal dans son essence invariable et absolue, avec toutes les idées particulières et déterminées.

Cependant, il est d'une haute importance de ne point se représenter l'essence absolue comme l'ensemble de toutes les possibilités particulières, tandis qu'elle en est le fondement et la condition, mais nullement l'agrégation. Ainsi, pour descendre à une application triviale de nos principes, il serait insensé de dire que l'essence absolue est tout à-la-fois le rouge, le vert, le jaune et toutes les nuances des couleurs. En elle cependant se trouve la raison première de la possibilité de toutes ces couleurs, qui peuvent se réaliser, l'une ici, et les autres ailleurs, mais jamais ensemble dans le même point et le même instant. Pareillement, l'essence absolue n'ayant aucune borne possible, ne peut avoir une figure comme les corps étendus; et néanmoins la possibilité même de l'étendue a sa

(1) Cette dernière assertion étonnera peut-être plus d'un lecteur: je dois donc citer les paroles textuelles de celui qui fut nommé l'Ange de l'école. « *Actus peccati et est ens, et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo... Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu: defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio in quantum deficit ab ordine... Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati: quia non est causa hujus; quod actus sit cum defectu* ». Somme de Saint-Thomas. Première section de la seconde partie; question 79, art. 2.

racine dans cette essence absolue, puisqu'elle l'a dans l'espace, que son universalité nous force à concevoir comme coexistant à tous les corps de l'univers.

Ceci nous conduit à concevoir comment l'Être idéal possède au plus haut degré le caractère de simplicité métaphysique, qui s'allie parfaitement avec celui de son universalité. Mais ici encore, il faut nous tenir en garde contre ces habitudes matérielles de la pensée, qui portent l'esprit à ne concevoir d'autre simplicité que celle du point mathématique inétendu.

La notion métaphysique de la simplicité des esprits et des idées, est bien différente de celle de cette abstraction des géomètres. Un esprit et une idée ne sont point soumis aux lois de l'espace, comme le sont les corps; leur simplicité exclut seulement la possibilité d'une composition matérielle de parties intégrantes, et nullement celle d'une action efficace et simultanée en mille points divers. La simplicité de l'Être idéal se trouve établie par cela seul qu'il est indépendant de l'espace ainsi que du tems, et réellement infini; car l'infini ne peut se composer de parties finies, dont l'ensemble ne pourrait jamais être que fini. Mais cette simplicité n'a aucun rapport avec la simplicité du point géométrique: elle ressemble plutôt à celle de l'espace pur considéré en lui-même.

Ainsi, quoique toute réalité finie soit nécessairement une manifestation de l'essence absolue; l'idée type de cette réalité, par cela même qu'elle est limitée, n'est point identique avec cette essence. Pareillement l'objet perçu lui-même, ne se rapporte à l'Être primitif qui possède

les caractères de l'essence absolue, que par le lien toujours obscur qui unit les effets à leurs causes.

Cette observation est importante; car elle garantit entièrement la doctrine que nous professons, de la tendance au panthéisme, signalée dans le système de Schelling. Nous avons soigneusement distingué l'idée et l'existence. Nous sommes donc en droit de dire que, si Dieu et le monde peuvent être pensés par une seule idée qui est celle de l'Être, il n'en est pourtant pas moins nécessaire d'admettre une diversité absolue entre leurs existences.

Quoique l'univers soit une manifestation de Dieu, cette manifestation, par cela même qu'elle est limitée et variable, ne peut être identique avec l'Être tout-puissant, dont l'essence est absolue, aussi bien qu'indépendante de l'espace et du tems. Il est, au contraire, absurde d'identifier la substance créée dans le tems, avec l'éternelle substance créatrice, ce qui est précisément l'erreur fondamentale du panthéisme.

Mais, s'il est illogique et absurde de diviniser la nature, le sera-t-il autant de diviniser les idées?

La philosophie moderne est aussi tombée dans cet écart. Un éloquent professeur a été jusqu'à énoncer du haut d'une chaire destinée à un enseignement supérieur, que Dieu était constitué par trois grandes idées.

Si cette doctrine est plus subtile que celle du panthéisme ordinaire, elle n'en est pas moins destructive de toute religion, et opposée à la saine philosophie. Si Dieu n'était qu'une idée, il n'aurait point droit à des hommages et à l'obéissance de l'homme. Ce n'est donc point assez, de lui attribuer les caractères intellectuels et idéaux que nous

avons reconnus dans l'essence absolue; il faut de plus qu'il soit la réalité suprême. Ce n'est pas assez, de dire qu'il illumine toutes les intelligences; il faut encore que de lui découlent les existences. Or, l'existence ne peut découler d'une simple idée.

Nous sommes donc forcés de reconnaître que l'idée de l'Être, lors même que nous la penserions avec tous ses attributs et toutes ses déterminations, comme elle se trouverait dans une intelligence parfaite, n'est point encore la notion de Dieu telle que l'homme peut la concevoir.

Il nous faut donc maintenant examiner avec plus de détails, en quoi diffèrent ces deux notions, assez analogues pour avoir été confondues par plusieurs philosophes. Nous rechercherons en même tems ce qu'est en lui-même cet Être idéal, si intimement lié à l'essence de l'âme dans laquelle il produit l'intelligence.

§ VI

DES RAPPORTS ET DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'IDÉE ABSOLUE DE L'ÊTRE ET LA NOTION DE DIEU

L'Être idéal, comme nous nous sommes efforcés de le prouver, a des caractères merveilleux, que l'on peut sans crainte appeler divins. Il est, en effet, absolu, universel, nécessaire, invariable: or nulle existence, si ce n'est celle de Dieu même, ne réunit de pareils attributs.

Ceci nous explique l'erreur de Malebranche. Ce grand philosophe sentait profondément la nature sublime et divine de la vérité; et voyant d'ailleurs clairement que toutes les vérités évidentes ont un fondement commun qui est l'idée de l'Être, il enseigna que c'est en Dieu même que nous voyons ces vérités indépendantes des tems et des lieux, dont l'éternelle existence se rapporte nécessairement à l'existence de l'Être absolu.

En se pénétrant de l'esprit de ce système, sur lequel on a déversé un mépris et un ridicule si injustes, on y trouve un grand fond de vérité et de profondeur philosophique. Cependant, il renferme une confusion de termes fâcheuse, et une méprise d'autant plus étonnante chez un pareil philosophe, que les enseignemens du christianisme, dont il était si profondément imbu, auraient dû l'en garantir.

Les Pères de l'Eglise, surtout ceux qui avaient étudié la philosophie platonicienne, avaient souvent proclamé le caractère divin de la vérité, qui, absolue et immuable comme Dieu même, ne peut dériver que de lui. Néanmoins, le christianisme a constamment enseigné, que la vue de Dieu lui-même était la plus haute des récompenses, réservées à l'homme vertueux, et le terme le plus élevé de sa destinée; mais que ce but suprême de notre existence ne pouvait être atteint que dans une autre vie, et jamais dans celle-ci.

Ainsi, le chrétien peut et doit même professer qu'il possède dans son intelligence un élément divin qui l'illumine; mais il doit reconnaître que, dans sa condition actuelle, un voile impénétrable l'empêche de percevoir positivement la réalité suprême. Sa principale espérance est de voir ce voile tomber au terme de sa carrière mortelle.

En considérant cette même question sous le rapport purement philosophique, nous arrivons également à une conclusion identique. Évidemment, on ne peut point dire que l'on voit un objet, tant que l'on n'en saisit pas l'existence; or, l'idée de l'Être ne montre à notre intelligence qu'une possibilité, et nullement une existence. L'Être idéal n'est

saisi par la pensée qu'à l'état d'une forme idéale. Ici se rencontre donc la connaissance naturelle de Dieu, telle que notre raison seule pourrait le pressentir indépendamment de toute religion et de toute révélation. Son existence est une vérité, dont la réalité peut être attestée par la foi, mais qui n'est point pour nous l'objet d'une intuition immédiate et évidente.

Dans cette limitation de notre intelligence, qui dans les idées pures n'aperçoit jamais que des possibilités, et qui a besoin d'un autre moyen pour être assurée des existences, il faut reconnaître une condition nécessaire de notre état actuel de développement et d'épreuve. Il est fort important de nous en former une notion précise, pour ne point attribuer à la vérité même, les défauts qui tiennent essentiellement à notre manière imparfaite de la connaître.

L'Être idéal complet et absolu, considéré en lui-même et tel qu'il existe dans l'intelligence divine, n'a rien d'incomplet et d'indéterminé comme dans la pensée de l'homme. Aussi la pensée de Dieu n'exprime pas seulement de simples possibilités, mais aussi toutes les existences réelles. Ce n'est pas, à proprement parler, une idée qui la constitue, mais un verbe; et comme nous l'avons vu, le verbe diffère de l'idée, précisément par ce qui distingue l'existence de la possibilité. Or, le Verbe divin, quoique simple et indivisible, affirme, ainsi que nous l'avons dit, l'existence de Dieu et en même tems celle du monde; comme l'idée de l'Être, qui est au fond une participation imparfaite du Verbe divin, s'applique à la fois au Créateur et à ses œuvres.

Dans l'homme, toute idée pure est toujours indéterminée à quelques égards, au moins par rapport à l'espace et au tems. Cette indétermination tient à ce que nous n'avons des choses qu'une notion déduite de l'action que, directement ou indirectement, elles exercent sur nous: ce qu'elles sont en elles-mêmes, nous échappe; et surtout nous ignorons la nature du lien essentiel et nécessaire qui unit toute réalité limitée à la réalité suprême et absolue.

L'idée de l'Être est donc toujours nécessairement saisie d'une manière incomplète par toute intelligence qui n'aperçoit pas le Verbe Divin lui-même, en qui seul elle est entière et parfaite. Plus un homme a développé son intelligence, et plus il connaît de vérités absolues dans l'ordre idéal ou dans l'ordre moral, plus aussi on peut dire avec exactitude que ses regards embrassent de déterminations de l'Être idéal. Mais pourtant, jamais on ne peut dire qu'il voit Dieu en voyant ces vérités, ainsi que l'on a reproché à Malebranche de l'avoir enseigné (1).

Loin de diviniser nos idées, il faut nécessairement voir en elles des types froids et décolorés de la réalité que nous ne saisissons jamais tout entière. Spécialement à l'égard de l'Être suprême, l'idée que nous en pouvons avoir dès cette vie, est une connaissance obscure, imparfaite et tronquée, propre à nous faire pressentir notre haute destinée, mais impuissante à nous en donner une notion précise.

(1) Les défenseurs de Malebranche, entre autres le cardinal Gerdil, ont cherché à justifier ce grand philosophe de cette inculpation que nous ne voulons point, en conséquence, lui adresser d'une manière absolue.

Voilà pourquoi nous disions naguères, que Kant s'était mépris en présentant l'idéal transcendental, c'est-à-dire, la notion de l'essence absolue, comme celle de Dieu même. C'est bien là, à la vérité, l'idée la plus haute à laquelle l'homme puisse élever sa pensée; mais il faut ajouter d'autres élémens à une simple idée, pour arriver à la notion de la suprême réalité.

Ainsi, comme nous venons de le remarquer, on déroge aux droits de l'intelligence suprême, en lui attribuant une idée indéterminée, comme le sont les idées de l'homme. Pleinement d'accord avec les enseignemens du christianisme, la philosophie doit nécessairement se représenter Dieu pensant éternellement un Verbe intellectuel, et non pas comme possédant de simples idées à l'instar de celles de l'homme qui n'expriment que des possibilités (1).

Mais l'existence de ce Verbe Divin, qui est la vérité première et absolue, présuppose et implique celle d'une réalité suprême dont il émane. Une pensée suppose nécessairement un esprit qui la conçoive; un verbe suppose une nature intelligente qui le prononce en elle-même.

Cette réalité première, source du Verbe infini, doit être comme lui, absolue, indépendante de l'espace et du tems, enfin invariable sous tous les rapports: mais sa nature nous est du reste entièrement voilée. Puisque nous n'avons point l'idée des existences des êtres limités qui nous entourent, nous ne devons point tenter l'impossible en vou-

(1) La comparaison du *verbum mentis* au Verbe Divin, bien qu'autorisée par l'exemple de Saint-Thomas d'Aquin, est nécessairement fort imparfaite, comme toute comparaison tirée des intelligences finies, et appliquée à l'Être infini.

lant nous représenter par des images trompeuses, l'existence première qui sert de fondement réel à toutes les existences, même à celle des idées.

Les enseignemens positifs du christianisme s'accordent encore ici merveilleusement avec nos déductions philosophiques. Le Père universel de tous les êtres, à qui appartient en propre l'existence, et qui la communique à tout ce qui n'est pas lui, ne peut être vu par l'homme dans cette vie. Son Verbe est ce qui le fait connaître: mais cette connaissance ne peut être qu'obscure ici bas; elle est réservée à la vertu comme sa plus haute récompense, après que l'homme aura atteint le terme de son existence mortelle. Tel a été l'enseignement constant de l'Eglise et des écoles chrétiennes.

Mais, si une notion purement logique et abstraite d'un Être tout-puissant ne contient encore que deux termes, la notion chrétienne de Dieu en comprend un troisième, non moins essentiel que les deux autres d'où il émane.

Si le Verbe infini suppose une réalité infinie qui l'a conçu, le christianisme a constamment enseigné que notre notion de ce Verbe n'est réellement déterminée, qu'en y ajoutant la condition essentielle, que de lui et de l'esprit qui le pense, émane un principe suprême de moralité et de bonté (1).

L'intelligence consistant dans la simple connaissance spéculative de la vérité, la notion d'une intelligence ne comprend pas nécessairement un principe de moralité.

(1) Saint-Thomas d'Aquin dit à ce propos avec une grande justesse. « *Verbum Domini non est qualecumque verbum, sed verbum spirans amorem* ». Somme de Saint-Thomas, première partie, question 43, art. 5.

Ainsi l'homme, sans tomber précisément dans l'absurde, pourrait penser une intelligence infinie, et ne point la concevoir en même tems comme absolument bonne et bienveillante. Mais en pensant ainsi un être tout-puissant, sans lui attribuer une moralité ou sainteté absolue, on mutile essentiellement la notion chrétienne de Dieu, ou plutôt on n'a dans l'esprit qu'une vaine abstraction, et non point la notion de l'Être Créateur.

Ainsi, dans la notion de Dieu nous trouvons trois principes absolus, comme dans l'analyse de la pensée humaine nous avons trouvé trois catégories de notions nettement distinctes. La réalité, l'idéalité et la moralité, que nous avons montré constituant trois ordres divers dans l'intelligence, correspondent aux trois principes qui en Dieu s'identifient sans se confondre, et qui constituent un seul Être, parce que l'intelligence et la volonté, ne peuvent être séparées, même par la pensée, d'un sujet réellement existant en qui elles résident.

Disons donc, pour conclure notre raisonnement, que par l'Être idéal l'homme arrive à l'idée de Dieu, telle qu'il peut l'avoir dans sa condition actuelle; mais qu'une simple idée constitue nécessairement une notion imparfaite d'un être réel. Il faut donc ajouter à l'idée, des déterminations positives puisées dans l'ordre de la réalité et dans celui de la moralité, pour que l'idée de Dieu acquierre en nous le caractère d'une notion fondamentale et solide.

La seule idée de Dieu, perçue par l'intelligence, ne suffit point encore pour exclure l'athéisme, qui dans ses aberrations nie l'existence, et non point l'idée de la Divinité. Mais il faut néanmoins reconnaître que la première

de toutes nos idées, est en même tems celle qui a le plus d'analogie avec la notion la plus nécessaire à l'homme; et que les notions de l'Être idéal et de l'essence absolue, sont celles dans lesquelles la philosophie trouve le plus de ressemblance avec l'idée de l'Être Créateur.

§ VII

DU PRINCIPE DE NOS JUGEMENS NATURELS

BASÉS SUR L'ANALOGIE

L'examen de la nature et des caractères des idées, nous a conduits à des spéculations d'un ordre si élevé, qu'elles sortent du domaine ordinaire de la philosophie, et se rattachent à celui de la théologie. Il nous faut maintenant rentrer dans notre sujet, en continuant l'analyse des principes de la logique naturelle et de la faculté de connaître.

Nous n'avons encore donné la déduction que de trois de ces principes, qui sont des applications immédiates de l'idée transcendante de l'Être. Ce sont les principes évidens de contradiction, de substance et de cause, dont l'autorité est irréfragable, et ne peut jamais nous égarer.

Mais il est dans la raison humaine un autre principe, dont nous faisons un continuel usage, et qui, loin d'être infaillible, nous égare bien souvent. Nous voulons parler du principe d'analogie, en vertu duquel nous sommes constamment portés à juger de ce que nous ne connaissons pas, d'après ce que nous connaissons, et à généraliser nos observations partielles, quelque limitées qu'elles soient.

Toute théorie sur l'origine des connaissances humaines doit donner la déduction de ce principe, à moins qu'elle ne se résigne à le regarder comme inné et transcendant. Elle doit en même tems chercher à expliquer pourquoi il est si souvent une source d'illusions et d'erreurs, à la différence des autres principes de logique naturelle, qui ne sont jamais en défaut.

La théorie de l'abbé Rosmini satisfait à ces deux conditions. Elle rattache par une déduction naturelle, le principe d'analogie à l'idée transcendante de l'Être, dont il est une application; et elle montre que la possibilité de l'erreur ne peut jamais être entièrement exclue par les raisonnemens fondés sur ce principe.

Le principe d'analogie, ainsi que l'ont observé les Écossais, et Kant après eux, implique deux suppositions. L'une, est la permanence des substances, que nous nous représentons comme inaltérables, tant que nous n'avons pas la preuve d'un changement en elles. L'autre, est la constance des lois de la nature, qu'un instinct rationnel nous pousse à admettre d'une manière absolue.

Le chimiste admet pour certain que l'oxygène et l'azote ont toujours été ce qu'ils sont aujourd'hui; et l'astronome

ne doute point que la grande loi de l'attraction n'ait régi le monde dès sa création.

Cette disposition de l'esprit humain, indique une croyance naturelle à la constance des êtres, soit dans leur manière d'exister comme substances, soit dans leurs actions réciproques. Une loi de la nature n'est, en effet, qu'une manière de se comporter, constamment suivie par les êtres réels.

Cette croyance à la constance des êtres, s'explique aisément par une théorie qui fait de l'idée de l'Être la base et le fondement commun de toutes nos idées. En attribuant, par un jugement primitif ou par un verbe intellectuel, l'existence à un objet, nous nous le représentons naturellement comme permanent et durable. Cette opinion subsiste en nous tant que l'expérience ne nous a pas détrompés.

Cependant, cette croyance naturelle est toujours sujette à être modifiée. L'idée qui est invariable, exprime seulement la possibilité de la chose; l'objet réel lui-même peut varier et se modifier, sans que nous soyons en droit de lui attribuer l'invariabilité de l'idée qui ne le représente qu'incomplètement.

Aussi, l'analogie ne peut-elle jamais attribuer aux conclusions que nous tirons de son principe, une valeur absolue. S'il était vrai que la nature de notre raison nous portât invinciblement à avoir dans ce principe la même confiance que dans l'évidence, ce serait le cas d'admettre avec Kant, l'existence d'une illusion transcendentale et inévitable, produite par notre constitution intelligente.

Mais, en examinant de près la nature de nos premiers

raisonnemens, nous aboutissons facilement à reconnaître qu'il faut, pour être juste, absoudre d'une pareille accusation la raison de l'homme.

En effet, quand un homme a observé plusieurs fois un phénomène s'accomplir d'une certaine manière, il s'attend naturellement à voir des effets analogues se reproduire dans des circonstances semblables, mais il sent fort bien la possibilité que cette attente soit trompée, et que la chose se passe autrement. Il sent parfaitement que son expérience limitée ne peut l'autoriser à former que des jugemens, probables à la vérité, mais toujours sujets à l'erreur.

Or, en examinant la chose de près, il est aisé de voir que l'expérience de l'homme est toujours limitée, et que par conséquent, comparée au champ illimité et infini des possibilités idéales, elle n'a jamais qu'une valeur insignifiante. Aussi avons-nous observé qu'il n'est pas logiquement possible d'établir une proportion rigoureuse entre la certitude produite par l'évidence des principes absolus, et celle tirée de l'expérience, que nous avons nommée la certitude empirique.

Laplace, qui a tenté le contraire, avait reconnu lui-même avec raison, que pour arriver à la certitude par l'expérience, il faudrait s'appuyer sur un nombre infini d'observations. Mais après avoir proclamé cette proposition importante, il paraît aussitôt l'oublier, et il essaie de donner aux probabilités diverses, déduites de l'analogie et de l'expérience du passé, une valeur qui soit dans un rapport numérique exact avec la certitude. Pour accomplir ce prestige, il suppose gratuitement comme

un principe évident, l'invariabilité absolue des principales lois de la nature.

Si, au lieu d'aller emprunter à une fausse métaphysique, un principe qui n'est rien moins que prouvé, il se fût tenu rigoureusement dans le cercle des mathématiques où il excellait, il aurait dù reconnaître que le principe incontestable qu'il n'y a point de proportion entre le fini et l'infini, prouvait évidemment qu'il n'y en a point non plus entre la probabilité dérivée d'une expérience quelconque, et la certitude qui devrait reposer sur une connaissance positive de l'infini.

Mais, si les hommes simples et les savans modestes, prennent naturellement les leçons de l'expérience pour ce qu'elles valent, c'est assez pour nous autoriser à dire que ce n'est point une illusion transcendentale qui fait que des esprits plus hardis accordent parfois à l'analogie une confiance excessive. La raison humaine, si elle n'est point égarée par l'orgueil, sait tirer de l'analogie des enseignemens extrêmement précieux, mais toujours faillibles. Si quelques savans ont cru avec Laplace pouvoir y attacher une valeur absolue, ce n'est pas la raison ellemême qui les a induits en erreur; mais il faut convenir que leur science, nuisant à leur modestie, leur a fait oublier les limites essentielles de la faculté de raisonner.

La présomption avec laquelle de grands physiciens ont nié la possibilité des miracles, tire donc son origine d'un orgueil exalté par la grandeur même de leurs découvertes. Séduits par l'ordre et la régularité qu'ils apercevaient dans la marche de la nature, ils ont méconnu la possibilité que celui qui a réglé cette marche, conserve toujours

de la modifier d'une manière exceptionnelle, quand il y est déterminé par des raisons tirées de l'ordre moral, si supérieur à l'ordre physique.

Ce n'est donc point la raison elle-même que l'on doit accuser de tirer de pareilles conclusions fautives: ce n'est point réellement une illusion transcendentale qui les produit: on ne doit y voir qu'une erreur de quelques individus, et un fruit de l'orgueil humain qui veut se faire illusion et se donner pour infaillible.

Nous pouvons donc conserver au principe d'analogie le nom de principe transcendant; car il est déduit immédiatement de l'idée de l'Être, idée constante et invariable en elle-même, qui nous détermine naturellement à attribuer une pareille constance aux existences que nous percevons. Mais, si ce principe est le fondement de toutes les probabilités déduites de l'expérience du passé, il faut reconnaître qu'il ne peut jamais produire cet assentiment absolu qui résulte de l'évidence. Ceci tient à ce que l'idée de l'Être ne peut jamais exprimer une existence réelle, et à ce que, l'existence échappant à l'intelligence, l'esprit ne peut jamais être positivement sûr de son invariabilité, comme il l'est de la fixité de l'idée, type invariable même lorsqu'il s'agit d'existences variables.

Il convient néanmoins de joindre à ces considérations purement idéologiques, des réflexions d'un ordre plus élevé. Le vrai philosophe, en voyant combien le principe d'analogie a peu d'autorité si on le compare aux principes vraiment évidens, ne se découragera point, et ne se livrera pas au scepticisme. S'élevant à la considération d'une Providence suprême qui a mis en harmonie

les facultés intellectuelles de l'homme avec la nature des êtres qui l'entourent, il se dira que les erreurs involontaires, dans lesquelles il est souvent entraîné par l'emploi régulier du principe d'analogie, étant prévues et en quelque sorte voulues par cette Providence bienveillante, de pareilles erreurs ne sauraient nuire à l'accomplissement de la vraie destination de l'homme, ni le détourner de la possession du but légitime de son existence.

D'après cette considération, on peut assurer que l'homme n'ayant dans une infinité de circonstances aucune autre donnée pour asseoir un jugement, si ce n'est celles fonrnies par l'analogie, il peut et doit sans crainte régler sa conduite d'après ce principe, sans s'inquiéter de ce qu'en ces sortes de raisonnemens il n'atteint point la vérité absolue, comme cela lui arrive dans le cas de l'évidence. C'est par ce motif que nous croyons pouvoir donner le nom de certitude à l'assentiment entier que nous accordons aux propositions déduites d'une expérience étendue et constante. Pour l'usage ordinaire et pratique, une pareille certitude équivaut entièrement à l'évidence. Nous croyons néanmoins d'une haute importance en métaphysique, d'exprimer par un mot propre son caractère particulier; et c'est pourquoi nous avons proposé de l'appeler certitude empirique, en la distinguant soigneusement de l'évidence qui est toujours absolue.

§ VIII

SOLUTION DES QUATRE ANTINOMIES
DE LA RAISON PURE
SIGNALÉES PAR KANT

Arrêtons-nous un instant, pour jeter les yeux sur le terrain que nous venons de parcourir.

Nous avons montré l'homme naissant avec une idée absolue, mais indéterminée, qui réside en lui sans exciter son attention; sans qu'il puisse, en conséquence, la remarquer. Nous avons vu ensuite que les sensations extérieures réveillent l'attention; qu'elles excitent et mettent en action le *moi*, ou l'âme; qu'elles conduisent l'homme à prononcer intérieurement des verbes intellectuels, par lesquels, rapportant à l'idée absolue de l'Être les sensations acquises, il forme un jugement qui exprime l'existence des objets extérieurs, et qui contient en même tems la notion de leur possibilité absolue.

En troisième lieu, nous avons vu que cette notion de la possibilité absolue de l'objet, peut être séparée par la pensée du verbe intellectuel dans lequel elle était impliquée. Cette opération, que nous avons nommée l'abstraction immédiate, ou mieux encore l'universalisation, ne crée pas les idées pures; mais, en les isolant de tout élément étranger, elle permet à l'attention de se porter exclusivement sur elles.

L'esprit arrive ensuite à un ordre supérieur de connaissances, au moyen de l'abstraction proprement dite qui suppose l'emploi de signes arbitraires, comme le sont les mots du langage. Les idées abstraites ne peuvent se fixer dans l'esprit qu'au moyen des signes qui les représentent; et c'est un acte positif du principe intelligent, qui attache à un mot insignifiant par lui-même, un sens exprimant une idée plus ou moins indéterminée, comme le sont toujours les notions abstraites. Nous avons à ce propos effleuré l'importante question de l'origine du langage, en énonçant l'opinion que la faculté de l'abstraction resterait dans l'homme constamment inerte et stérile, si elle n'était fécondée par le contact d'une autre intelligence déjà en possession d'une langue formée.

Enfin, nous avons montré l'homme en possession d'idées plus ou moins générales, s'efforçant de les lier ensemble, et de former des jugemens d'après ces principes de la logique naturelle, familiers à tous les esprits, que de subtils penseurs ont cru être innés ou transcendans. Nous leur avons néanmoins refusé ce caractère, et nous y avons vu des applications nécessaires, ou au moins naturelles de l'idée de l'Être, seul principe intellectuel

réellement transcendant à nos yeux. Nous avons examiné les quatre premiers principes logiques de cette nature, auxquels nous croyons que l'on peut ramener et réduire tous les autres. Trois nous ont paru évidens et absolus; ce sont les principes de contradiction, de substance et de cause. Un quatrième nous a offert le fondement de toutes les probabilités; mais, en analysant son origine transcendante, nous avons vu que l'idée de l'Être, en donnant naissance au principe d'analogie, ne lui communique point une autorité absolue, et qu'il n'exclut jamais la possibilité de l'erreur.

Il nous reste encore à reconnaître l'origine et la nature des idées morales. Mais, ayant maintenant achevé notre rapide analyse des principes que Kant a désignés comme formant le domaine de la raison pure, il nous convient d'attaquer de front la difficulté redoutable, soulevée par ce philosophe, en prouvant que c'est sans fondemens légitimes qu'il a porté contre la raison elle-même l'accusation capitale d'aboutir, par des procédés naturels et légitimes, à des conclusions contradictoires, ce qui la convaincrait d'être une faculté trompeuse.

La première des antinomies signalées par Kant, porte, comme nous l'avons remarqué, sur l'égale impossibilité où se trouve la raison d'admettre soit l'éternité, soit la création du monde. Il conclut que l'intelligence repoussant également ces deux suppositions entre lesquelles néanmoins elle est forcée de choisir, elle se contredit elle-même.

Ce n'est pas seulement parce que chacune d'elles est inconcevable, que Kant les repousse l'une et l'autre. Il était

trop profond métaphysicien pour ne pas reconnaître que l'impossibilité métaphysique ne s'attache qu'à l'absurde, et nullement à ce qui est inconcevable. A l'égard de ce qui est simplement tel, nous devons avouer naïvement notre ignorance, sans nous permettre d'affirmer dogmatiquement une impossibilité que nous n'apercevons point avec clarté.

Aussi, l'argument dont il fait ici usage, est bien autrement spécieux. Pour nous limiter à l'un des côtés de la question, voici le raisonnement qu'il oppose à l'idée de la création de l'univers.

Avant le commencement du monde, il faut penser nécessairement un tems vide, dans lequel aucun événement ne s'accomplissait. Or, aucun instant d'un pareil tems ne renferme une condition, ou un caractère qui puisse le faire choisir de préférence à un autre pour accomplir le grand acte de la création. Ainsi le choix d'un pareil instant manquera de raison suffisante; il sera donc impossible.

La réponse la plus rigoureuse à cette difficulté, consisterait à dire que ce n'est point le tems qu'il faut par la pensée placer avant le monde, mais uniquement, l'immobile éternité. Cependant, nous préférons avoir recours à un argument plus facile à saisir. Nous dirons donc qu'il est tout-à-fait contraire à la saine philosophie, de refuser à Dieu une vraie et absolue liberté; qu'en conséquence rien ne s'oppose à ce que, par un choix entièrement libre, il ait choisi un instant dans l'éternité pour créer le monde, sans aucune autre raison de ce choix que sa volonté même.

Du moment où l'on admet avec nous que le principe

de la raison suffisante dans son acception légitime, ne détruit point la notion de liberté, la difficulté s'évanouit, et cette première antinomie cesse d'être pour nous une énigme redoutable.

La seconde est relative à la divisibilité de la matière, à laquelle il paraît à peu près aussi difficile d'assigner un terme que de la supposer infinie. C'est ici une question fort grave, et qui a été souvent débattue. Pour la résoudre, nous croyons nécessaire de nous élever au principe métaphysique, par lequel nous avons reconnu à l'Être deux formes primitives distinctes, l'une idéale, l'autre réelle; l'une, par laquelle il est saisissable par l'intelligence; l'autre, par laquelle il exerce sur le *moi* une action positive et sentie.

Cela posé, toute idée a constamment quelque chose d'infini, parce qu'elle participe toujours de la nature infinie et absolue de l'Être idéal. Les sens extérieurs de l'homme ne sont, au contraire, affectés que par des substances réelles qui n'ont rien d'infini. Ainsi, dans l'ordre idéal la divisibilité de la matière est infinie, parce que la possibilité idéale de l'étendue n'est jamais anéantie. Cette divisibilité est encore sans aucune limite par rapport à Dieu, parce que, pour cet Être souverain, l'existence réelle est égale à la possibilité idéale, et que sa puissance ne peut avoir d'autres limites que l'absurde.

Au contraire, dans l'ordre des réalités créées, il faut nécessairement aboutir à l'atome de la chimie moderne, parce que, dans tout composé matériel, les molécules intégrantes ayant une existence distincte et indépendante de celle de l'ensemble, ce sont réellement de petits êtres

distincts, qu'il faudrait supposer en nombre infini dans chaque corps, pour arriver à la réalisation de cette possibilité métaphysique d'une division sans aucune limite. Or, un nombre infini de choses réellement existantes dans un tout borné, est une supposition absurde; car l'infini est précisément ce qui n'est plus susceptible d'augmentation, du moins dans un sens déterminé, et le nombre des molécules réelles d'un corps borné est évidemment susceptible d'augmentation, par l'accroissement du tout (1).

Ainsi, il importe de distinguer nettement les deux ordres profondément divers, des idées et des réalités: mais par cette distinction toute contradiction s'évanouit aisément. Il est facile de voir cette confusion d'idées dans l'exposition donnée par Kant de cette seconde antinomie. Ses argumens en faveur de la divisibilité infinie reposent sur les propriétés de l'espace, qui, en le considérant au point de vue abstrait des géomètres, n'est que la possibilité idéale de l'étendue. Les argumens qu'il oppose à ceux-ci, sont tirés de la nature de la substance réellement

(1) Plusieurs métaphysiciens, et parmi eux l'abbé Rosmini, croient apercevoir une contradiction absolue entre l'idée de nombre et celle de l'infini. Selon eux, un nombre infini est une chose absurde, comme un triangle avec deux angles droits, et par conséquent on ne peut le supposer même en Dieu. Saint-Thomas d'Aquin leur oppose néanmoins une puissante objection. Dieu, dit-il, connaissant déjà tous les événemens qui auront lieu dans l'éternité toute entière, qui est certainement infinie, il connaît par conséquent un nombre infini de choses. Somme de Saint-Thomas. Première partie, question 14, article 12.

Sans hasarder un jugement positif sur une question si délicate, nous avons cru pouvoir employer une proposition que nul philosophe n'a contestée; car, si un nombre infini n'est réellement pas une impossibilité métaphysique et absolue, il ne peut du moins être réalisé que dans un être entièrement illimité comme Dieu même.

existante, qui doit être pensée comme subsistant encore, après que toute composition est supposée détruite par la pensée.

Ici, notre philosophe entre décidément dans l'ordre des réalités matérielles, qu'il ne distingue point assez de celui des idées pures. Cette confusion est la seule cause de l'antinomie: en la mettant dans tout son jour, nous croyons avoir résolu la question.

La troisième antinomie résulte de ce que, d'un côté, la notion de liberté est nécessaire pour expliquer le commencement de toute série de phénomènes, et que de l'autre, elle contredit le principe de la raison suffisante, regardé comme une donnée absolue de la raison humaine.

Nous avons déjà remarqué que cette antinomie s'évanouit du moment où l'on explique dans son vrai sens le principe de la raison suffisante, et où l'on reconnait que toute raison suffisante n'est pas nécessitante. Le principe de cause qui est absolu et évident, ne doit point être confondu avec celui-ci. Le principe de cause a seulement la puissance de forcer la pensée à supposer un être avant tout événement; mais cette notion de cause n'exclut nullement que cette cause soit libre, c'est-à-dire, se détermine, sans être contrainte à suivre l'impulsion des mobiles extérieurs.

On dit, à la vérité, que la liberté est une faculté inconcevable. Elle l'est en effet, mais ni plus ni moins que la sensibilité, l'intelligence, et toute autre faculté réellement irréductible des êtres que nous connaissons. L'idée de l'Être, par suite de l'état incomplet dans lequel elle nous est primitivement donnée, doit recevoir de l'expérience toutes

ses déterminations; et il est impossible à l'imagination de construire aucune représentation, si ce n'est avec les élémens fournis originairement par l'expérience. Ainsi, la liberté ne peut être conçue qu'après avoir été sentie dans une expérience intérieure; on ne peut en prouver la réalité qu'en faisant un appel au sens intime, et au témoignage de la conscience. Mais, après avoir une fois éprouvé que l'on possède en soi-même cette merveilleuse faculté, on en conçoit naturellement la possibilité absolue, et on se rit des sophismes qui la nient, comme un homme ayant de bons yeux se rirait des arguties d'un aveugle voulant lui prouver l'impossibilité des couleurs.

Kant a eu pleinement raison de dire que la notion de la liberté de l'homme est inconciliable avec le principe de la raison suffisante tel que l'entendait Leibnitz. Mais la seule conclusion légitime à tirer de là, c'est que le principe logique n'est pas absolu, comme quelques-uns l'ont pensé, et que par une extension erronée du principe d'analogie, on l'a étendu aux natures intelligentes, après l'avoir justement déduit de l'étude de l'ordre matériel de l'univers, dont il est positivement une loi générale. Aussi peut-on remarquer que ce sont surtout les esprits profondément versés dans les sciences naturelles, qui s'égarent le plus aisément à cet égard, en voulant transporter hors de ses justes limites un principe qui domine l'ensemble des êtres dépourvus d'intelligence, mais qui n'est pas également applicable aux natures morales.

Nous avons déjà donné la solution de la quatrième et dernière antinomie de la raison pure signalée par Kant. Nous observerons seulement que tous les argumens solides,

par lesquels on prouve l'existence d'un Être absolument nécessaire, cause du monde, s'appliquent à l'existence de Dieu: que ceux, au contraire, par lesquels on établit que l'univers créé, n'a rien en lui qui soit absolument nécessaire, confirment d'une manière éclatante ce dogme chrétien, que la volition par laquelle le monde a été tiré du néant, était de la part de Dieu absolument libre, et n'était point nécessaire.

Il nous paraît maintenant d'avoir entièrement lavé la raison de l'accusation qui avait été portée contre elle, au sujet de ses prétendues contradictions dans ses principes spéculatifs. S'il en est ainsi, le scepticisme se trouve dépouillé d'une de ses plus terribles ressources. Si les lois de l'intelligence sont, en effet, toujours d'accord et en harmonie avec elles-mêmes; si elles dérivent toutes d'un seul principe absolu et immuable; où la pensée pourrait-elle trouver un point d'appui pour contester l'autorité de ce principe unique?

Archimède, sentant la toute-puissance de la mécanique rationnelle, s'écriait: Donnez-moi un point d'appui, et j'ébranlerai le monde. Mais, s'il est vrai que l'universalité de nos connaissances forme un tout unique et solidement lié par un seul principe, le scepticisme se trouve réduit à l'impuissance, parce qu'il ne saurait y exister hors de cet ensemble un seul point fixe auquel il puisse rattacher ses subtilités, pour ébranler la notion fondamentale qui sert de base à tout le reste.

ESSAI SUR LA NATURE DU PRINCIPE MORAL

§ I

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE LES IDÉES MORALES ET L'ESPRIT MORAL

Kant, loin de redouter la singularité du langage, paraît avoir cherché à mettre en usage une série d'expressions inusitées, mais spécialement adaptées à son système philosophique. Ainsi, il crut apercevoir dans l'homme une faculté qui engendre les idées; et c'est à cette prétendue faculté qu'il réserva le nom de raison. Par-là même il fut conduit à admettre deux raisons; l'une pour les idées spéculatives, qu'il nomma la raison pure; l'autre, pour les idées morales, qu'il appela du nom de raison pratique.

Nous ne reconnaissons à aucun individu, quel que soit son talent, le droit d'altérer la signification convenue que les mots ont reçue de l'usage. Par conséquent nous croyons devoir conserver au mot de raison son acception ordinaire, d'après laquelle il signifie la faculté de déduire les conséquences de certaines données, d'après les lois naturelles de la logique. Suivant cette manière de parler, on ne peut admettre qu'une seule raison, faculté intimément liée à l'intelligence, qui prononce avec une égale autorité des jugemens relatifs à la pure théorie, et d'autres relatifs à la conduite de la vie.

Cependant, l'observation de Kant a un fondement solide qu'il ne faut pas négliger. Il a eu raison de reconnaître que le principe de la morale est tout-à-fait distinct de celui de l'intelligence. Cela est si vrai, qu'en Dieu lui-même, malgré sa simplicité, le christianisme nous montre le Verbe, émanation intellectuelle de la subsistance première, distinct de l'Esprit, source de toute moralité et sainteté. Mais dans les êtres bornés, cette distinction est bien plus tranchée. Dans l'homme, l'intelligence la plus vaste et la plus puissante, n'implique point la nécessité de la vertu. Une connaissance parfaite de toute la création pourrait fort bien s'allier avec un haut degré d'immoralité.

Le christianisme nous présente l'application d'une pareille doctrine, aux intelligences naturellement supérieures à l'homme. C'est un Chérubin que le profète Ezéchiel place à la tête des anges rebelles, devenus des génies malfaisans. Or, les Chérubins sont les esprits de la science. C'est donc une des plus puissantes intelligences que Dieu

ait formées, qui n'a pu être préservée de la corruption de la volonté par tous les trésors de sa science prodigieuse.

Ceci nous montre que, si en Dieu un lien essentiel et nécessaire unit ensemble l'intelligence et la volonté, il n'en est point ainsi dans ses créatures; et que la manière imparfaite dont l'esprit connaît la vérité, tant qu'il ne la voit pas en Dieu même, fait qu'une immoralité réelle peut s'allier à la plus haute science.

Ainsi, une différence essentielle se trouve entre les principes moraux et les idées spéculatives. Nous pouvons la réduire à sa plus simple et dernière expression, en disant que le principe moral détermine la volonté à une action réelle, tandis que les idées purement théoriques obtiennent uniquement l'assentiment de l'intelligence, faculté partielle, mais non pas celui de l'âme tout entière, dont la volonté est une partie essentielle.

Cependant, il est vrai en même tems que la première condition absolument nécessaire pour la moralité d'une action c'est qu'elle soit dictée par un principe vrai et reconnu pour tel par l'intelligence. Or il n'y a que les idées qui agissent sur cette faculté. Par conséquent, dans l'homme, tel qu'il est constitué, la moralité présuppose et implique certaines notions intellectuelles dont elle est essentiellement dépendante; mais on ne peut pas retourner cette proposition, et dire que certaines notions produisent nécessairement la moralité de l'esprit qui les possède. Loin de là, une seule et même idée conçue par deux individus, peut être adoptée par l'un d'eux comme un principe dirigeant de ses actions et de toute sa conduite, tandis que le second n'y verra qu'une maxime sans application

pratique, et la désignera comme une vaine théorie, ou même comme une utopie non réalisable.

Il faut donc reconnaître un lien essentiel qui unit le principe moral à une vérité aperçue par l'intelligence, et reconnaître en même tems la possibilité de séparer la connaissance de cette vérité, de sa conséquence naturelle mais non pas nécessaire, c'est-à-dire, de la moralité effective de l'être intelligent qui a aperçu cette vérité.

Ceci nous explique pourquoi les innombrables écrivains qui, depuis l'origine de la philosophie, ont traité de la morale, se divisent en deux grandes classes qui souvent se sont combattues sans bien s'entendre. Les uns ont donné pour fondement à la morale un sens particulier de l'âme, un sentiment réel qui tend naturellement au bien, et repousse le mal. Les autres ont enseigné que c'est dans la raison et dans l'intelligence que se trouve le seul principe de la justice et du droit.

Les partisans de la doctrine du sens moral objectaient aux systèmes purement rationnels, la difficulté que l'on rencontre dans cette doctrine, à expliquer comment une simple idée, abstraite et sans subsistance, peut causer dans l'homme des actions et des affections positives et réelles. Les adversaires de la doctrine du sens moral répliquaient en observant, qu'admettre un instinct moral indépendant de la raison, et par conséquent aveugle, c'était rendre la morale incertaine et flottante, en lui ôtant toute base invariable et tout caractère absolu.

Il se trouve ici, comme c'est l'ordinaire dans les questions scientifiques fortement controversées, un fond de

vérité des deux côtés, et une confusion d'idées qu'il faut éclaircir pour arriver à s'entendre.

Le principe, que la raison a été donnée à l'homme pour diriger sa conduite, paraît si simple et si naturel, que ce n'est qu'en désespoir de cause, que certains philosophes pressés par les objections captieuses du scepticisme, ont eu recours pour sauver la morale, à l'hypothèse d'un instinct particulier, ou d'un sens moral aveugle et indépendant de l'intelligence.

Ainsi, Hutcheson et les nombreux moralistes anglais qui ont adhéré à cette doctrine, y ont été conduits par le besoin d'échapper au scepticisme de Hume, dont ils ne saisissaient pas bien la vraie réfutation, mais que leurs âmes honnetès se refusaient à admettre. Pareillement en Allemagne, Jacobi et Kœppen ont essayé de fonder la philosophie morale sur le sentiment, parce que cela leur était plus aisé que de combattre victorieusement le scepticisme de Fichte.

Quant à nous, la philosophie nous paraît avoir des moyens assez victorieux pour repousser les objections des plus hardis sceptiques. En conséquence, l'expédient de faire reposer tout un système de morale sur un instinct aveugle et indépendant de la raison, nous semble devoir être entièrement repoussé.

Nous croyons devoir admettre avec la grande majorité des moralistes, que la règle morale de nos actions se trouve dans des principes rationnels capables d'être saisis et adoptés par l'intelligence. Mais en même tems nous croyons que ces principes peuvent se présenter à la raison comme des abstractions inefficaces, si, à la

notion intellectuelle, il ne s'ajoute pas un rapport réel et positif, entre la volonté du sujet intelligent et la loi morale agissant non plus seulement sur la raison, mais encore sur le cœur de l'homme.

Un lien profondément mystérieux unit entr'elles les deux grandes facultés de l'homme, dont nous venons de parler. L'intelligence et la volonté sont si intimement unies, que quelques philosophes ont cru que l'homme ne pouvait méconnaître volontairement une vérité une fois convenablement saisie par son intelligence. Cette doctrine soutenue par Collins, par Jonathan Edwards, et par quelques autres écrivains, paraît même avoir séduit le grand Leibnitz qui, sans la professer ouvertement, ne s'en montre pas fort éloigné.

Cependant, la liberté humaine, cette mystérieuse puissance dont l'exercice conduit l'homme à toutes les grandeurs ou bien à toutes les misères, consiste précisément dans un pouvoir de fermer ou d'ouvrir le chemin du cœur aux enseignemens de la raison. Quoiqu'il soit vrai que le bien moral est naturellement aimable, l'homme peut se refuser à l'aimer; il peut non seulement détourner ses yeux de la direction où ils rencontreraient la vérité, mais encore refuser l'adhésion de sa volonté aux idées mêmes que son intelligence ne peut désavouer.

Il y a donc entre les objets envers lesquels s'exercent le devoir, et la volonté droite et pure de l'homme vertueux, un rapport essentiel et intime. Ce rapport est bien, à la vérité, le principe suprême et absolu de la morale, mais c'est un principe dérivé, qui présuppose nécessairement la vérité absolue de l'idée dont il émane.

Il nous paraît d'une haute importance en philosophie, de consacrer, par des expressions précises et non sujettes à des équivoques, ce caractère particulier des principes de la morale. Il faut, en conséquence, employer deux termes distincts, l'un pour désigner la notion abstraite et inactive d'une vertu que l'on ne fait que saisir par la pensée, l'autre pour indiquer cette même vertu ayant en quelque sorte pénétré dans l'essence intime de l'âme en y produisant une tendance habituelle et constante vers le bien moral.

Nous proposerions de consacrer le nom d'idées morales à la première classe de ces notions, à celle qui nous donne une connaissance purement spéculative des vertus. En disant l'idée de la justice, l'idée de la sincérité, l'idée de la bienveillance, nous ne désignons encore qu'un point de vue de l'intelligence, qui aperçoit une certaine règle de conduite, et peut-être même l'approuve spéculativement, sans pourtant que l'âme l'adopte encore pour son propre compte avec un entier abandon d'elle-même.

Nous appellerons, au contraire, du nom d'esprit moral, le principe agissant directement sur la volonté à travers l'intelligence, principe par lequel ces mêmes idées acquièrent en quelque sorte de la vie et de la réalité. Aux idées que nous venons d'énumérer, correspondent donc un esprit de justice, un esprit de sincérité et un esprit de bienveillance, qui ne sont autre chose qu'une tendance du sujet moral à réaliser dans ses sentimens et dans ses actions, la règle impliquée dans l'idée morale qu'il a reçue dans l'intelligence.

Ainsi, tandis que toutes les idées sont objectives, et

qu'elles ne constituent point un élément réel de notre personnalité, l'esprit moral a quelque chose de subjectif. Il est en nous et forme la vie de notre âme; il est, pour parler avec plus de précision, un rapport essentiel du sujet intelligent avec la loi objective du devoir.

Absolu dans un de ses termes, c'est-à-dire dans l'idée, le devoir paraît dans l'âme humaine avoir un caractère contingent et variable, parce que l'homme lui-même n'a qu'une existence passagère et conditionnée. Cependant, ce lien essentiel qui unit le réel et l'idéal, les âmes à la loi éternelle et invariable du devoir, ce lien, disons-nous, a lui-même quelque chose d'absolu et d'invariable, qui élève l'homme vertueux à une dignité éminente, supérieure à celle qui dérive de toutes ses facultés naturelles. L'intelligence elle-même, faculté en quelque sorte divine par laquelle l'homme présente l'image de Dieu, est stérile pour le bien, souvent même c'est une source de maux incalculables, si elle se borne à une froide contemplation de la vérité, séparée d'un amour réel et vrai du bien moral, pénétrant la volonté et l'âme toute entière.

Par l'expression d'idées morales, nous désignons donc uniquement des conceptions intellectuelles, spéculatives et froides. En les désignant ainsi, nous ne leur attribuons qu'une valeur purement logique. Comme toutes nos autres notions abstraites, elles nous fournissent, ainsi considérées, des matériaux pour nos jugemens. La raison peut les examiner à son aise, et en déduire une série indéfinie de conséquences. Elle peut systématiser la théorie de la jurisprudence et de la morale, sans qu'il soit nécessaire que l'âme du jurisconsulte et du moraliste soit pour cela pé-

nétrée du saint amour de la justice, de la véracité et de l'humanité.

Mais l'esprit moral est toute autre chose. Ce n'est point des raisonnemens qui ont la puissance de le créer. C'est Dieu seul qui a pu en implanter les germes dans la nature humaine; c'est Dieu seul qui l'a rendu vivant et susceptible d'un développement inépuisable. Nous pouvons appliquer ici les belles expressions de l'apôtre Saint-Paul, que l'on pourrait à juste titre nommer l'apôtre métaphysicien. Nous dirons, que les paroles de nos premiers instructeurs sont comme la semence et la graine de nos vertus, que les soins d'un instituteur zélé sont comme les arrosemens convenables d'un cultivateur diligent, mais que Dieu seul donne la vie à nos vertus, comme seul il a pu vivifier les premiers êtres organisés (1).

Ainsi, dans un certain sens, on peut dire que l'esprit moral est indépendant de la raison. Mais en même tems on doit proclamer que la raison doit diriger toute la conduite de l'homme. Il n'y a aucune contradiction entre ces deux assertions bien comprises L'esprit moral consiste essentiellement dans l'amour de la vérité morale, et dans une tendance de l'âme à admettre cette vérité comme principe en elle d'action et de vie. La raison de son côté n'est que la faculté de déduire certaines vérités, des principes transcendans de l'intelligence, et des données de l'expérience. Ainsi l'identité d'objet, de la raison et de

(1) Voici le texte de Saint-Paul, auquel nous venons de faire allusion. « *Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* ». I. Corint. chap. III, v. 6 et 7.

la morale, implique la nécessité de leur constant accord. Cet accord n'a rien d'arbitraire; il tient à l'essence même des êtres, qui ne peuvent être vrais sans être bons, ni bons sans être vrais.

L'amour du bien est la source de toutes nos vertus; mais la connaissance de ce même bien s'acquiert par les procédés ordinaires de la raison, et par l'expérience. Ainsi nous repoussons l'expression de Kant qui a voulu faire de la raison pratique une faculté particulière, distincte de la raison théorique. Une seule observation nous paraît mettre en pleine évidence l'impropriété de cette façon de parler. On a vu, plus d'une fois, d'éminens jurisconsultes raisonner admirablement sur les règles du devoir, et se permettre néanmoins pour leur propre compte bien des injustices. Peut-on dire que de pareils hommes eussent dépravé en eux-mêmes les principes de la raison pratique? Nullement, puisqu'ils montraient une telle connaissance de la nature du devoir. C'est dans une volonté dépravée, et nullement dans de fausses notions qu'il faut chercher la cause de leur immoralité. Il nous paraît donc convenable de dire en ce cas, qu'ils possédaient à un haut degré dans leur intelligence la perception claire et nette des idées morales, surtout de celles de justice et d'équité; mais que l'esprit de justice et d'équité n'était point vivant dans leurs âmes.

L'emploi rigoureux de la terminologie sur laquelle nous croyons devoir insister ici, facilitera encore, dans la suite, l'intelligence de plusieurs observations importantes qui se présenteront sur notre route.

§ II

SUR L'ORIGINE DES IDÉES DE DEVOIR ET DE VERTU

Après avoir examiné la nature des idées morales, et reconnu combien elles diffèrent des vertus réelles, nous pouvons aborder une question fort délicate et épineuse: celle de leur origine.

Plusieurs moralistes, surtout parmi les Anglais et les Écossais, frappés de l'impossibilité où ils se trouvaient, de ramener à des principes ultérieurs les notions de justice et de devoir qu'ils avaient observées dans l'homme, ont cru qu'il fallait reconnaître dans l'esprit une faculté spéciale, d'où la raison tirait ces idées.

C'est là un des points sur lesquels le sage et prudent Dugald Stewart a le plus insisté dans ses écrits; et il croyait être arrivé à une démonstration complète de l'impossibilité d'expliquer de pareilles notions, sans admettre une faculté morale tout-à-fait distincte de tous les autres principes actifs de notre nature intellectuelle.

En reprenant la série de ses raisonnemens, on voit que ce philosophe n'a pas distingué avec assez de soin l'esprit moral, des idées morales. Ce qu'il dit sur l'impossibilité où l'on serait de communiquer l'esprit moral à un homme qui n'en aurait aucun germe, est parfaitement vrai et incontestable: mais l'idée morale n'est point encore la vertu elle-même; et tout ce qu'il avance, n'exclut point la possibilité que l'idée du bien moral puisse se former dans l'homme par les procédés ordinaires, c'est-à-dire, qu'elle puisse être déduite de l'expérience et des principes généraux du raisonnement.

A la vérité, lors même que l'on pourrait expliquer ainsi l'origine des idées morales, il faudrait toujours recourir à une autre solution, pour comprendre comment se forme la vertu même, qui est toute autre chose qu'une notion rationnelle. Mais il est du devoir d'une saine philosophie de séparer nettement deux questions si différentes.

De plus, il est d'une haute importance de scinder une seconde fois la question de l'origine des idées morales, et de traiter séparément celle de l'origine des idées morales dans chaque individu, et celle de leur origine dans la société humaine.

Pour montrer l'importance de cette distinction, il nous suffira de dire qu'il nous paraît démontré qu'un homme

d'un jugement sain, peut concevoir toutes les idées morales à l'aide des simples principes du sens commun, pourvu qu'elles lui soient convenablement exposées dans un enseignement approprié. Cela ne signifie certainement pas qu'on puisse communiquer par de simples leçons la vertu à un disciple attentif; une pareille communication est au-dessus des forces de l'homme. Mais on peut toujours, quand on rencontre un auditeur intelligent, transmettre par la parole une science, et aussi bien celle de la morale que toutes les autres.

Au contraire, nous croyons que si l'humanité entière se trouvait un seul jour totalement dépourvue de toute notion morale, elle ne pourrait jamais plus en retrouver aucune par ses propres efforts, et sans un secours positif de la Divinité.

Ainsi, de ce que l'origine des idées morales dans l'humanité ne peut s'expliquer par les simples principes du raisonnement et de l'expérience, Dugald Stewart n'avait pas le droit de conclure l'existence d'une faculté spéciale, propre à révéler à chaque individu les premiers principes moraux. Tout ce qu'il pouvait induire de cette observation, c'est que la simple philosophie nous amène à reconnaître que les premières idées morales ont été communiquées à l'humanité par l'entremise de certains personnages favorisés, soit d'un commerce immédiat avec leur créateur, soit d'un esprit moral qui était en eux un don spécial et particulier. Une fois ainsi introduites, les idées de justice et de bien moral ont pu se propager et se perpétuer dans le monde. Elles sont si nécessaires à l'humanité, que l'on conçoit qu'elle y ait toujours adhéré,

au moins imparfaitement, et n'en ait jamais plus laissé effacer entièrement la trace.

La question qui nous occupe ici, a une grande analogie avec celle de l'origine du langage. Là aussi, l'idéologie nous montre une langue conventionnelle constituant une condition nécessaire de l'exercice de la faculté de former des idées abstraites. Il n'est pas moins certain que le langage ne peut se former qu'au moyen de quelques abstractions. Pour éviter de tourner perpétuellement dans un cercle sans issue, il faut donc nécessairement admettre que les premiers hommes ont reçu les rudimens du langage en pur don, de la même main qui leur a communiqué l'existence.

Pareillement, de ce qu'il est prouvé qu'un être intelligent, mais dénué de toute idée de devoir, ne pourrait s'élever de lui-même à cette notion absolue, tout ce que nous pouvons légitimement conclure, c'est que celui qui a communiqué aux hommes les premières paroles qu'ils ont prononcées, leur a également donné, directement ou indirectement, les premiers enseignemens moraux.

Rien de ce que Dugald Stewart allègue sur ce point important, n'exclut la possibilité de concevoir dans l'homme la faculté morale comme entièrement passive et inerte, jusqu'au moment où elle se trouve fécondée et activée par une impulsion qui lui est communiquée du dehors.

Cette supposition est tout-à-fait conforme aux grandes lois ordinaires de la nature, qui laisse les germes primitifs des êtres vivans dans un état d'inertie et d'enveloppement complet, jusqu'à ce qu'ils soient fécondés et placés dans des circonstances convenables pour leur développement.

Mais ce qui lui donne plus de force à nos yeux, c'est que les observations psycologiques viennent l'appuyer de tous les côtés.

Des hommes impies, immoraux et athées, ont souvent traité avec profondeur et avec logique des questions fort délicates de droit. Ainsi, tandis que la faculté morale proprement dite sommeillait en eux, ou plutôt qu'elle était comme morte dans leur âme, l'idée de justice brillait encore dans leur intelligence, et leur servait, comme principe logique, à porter des jugemens inattaquables.

Prenons pour exemple la déplorable théorie par laquelle Hobbes a prétendu expliquer l'origine de toutes les notions de justice et de droit. Le simple sens commun suffit pour que tout lecteur la comprenne et parvienne par son moyen à se former une idée du devoir fort imparfaite, mais dans laquelle se trouve néanmoins un reste de notion morale.

L'homme de la nature, disait Hobbes, ayant des désirs illimités, cherche à s'approprier tous les objets à sa portée. De là un état de guerre continuel avec ses semblables qui, poussés par un motif analogue, aspirent à lui arracher ces objets qu'il convoite. Pour faire cesser un état de choses si malheureux, l'autorité publique s'est organisée et constituée. Elle a établi des règles qui rendent possible la paix générale en traçant à chaque individu une sphère d'action légitime, au dehors de laquelle il lui est interdit d'inquiéter ses semblables, mais au dedans de laquelle le souverain le protège et lui garantit l'inviolabilité de sa personne et des objets à son usage. Ces règles, tracées par l'autorité politique, sont ce qui constitue le droit et le juste. En

chercher ailleurs l'origine, c'est une pure chimère des philosophes.

Telle était la doctrine de Hobbes, dont l'ouvrage est sans contredit l'effet de l'égarement pernicieux d'un esprit d'une portée peu commune. Cependant on ne peut contester qu'on n'y trouve des règles fort vraies de justice, ingénieusement déduites de prémisses défectueuses. L'idée du droit n'est point entièrement dénaturée par lui; et quoiqu'il lui assigne une fausse origine, on est forcé de convenir qu'il en dit assez pour en faire concevoir certains caractères à quiconque se donne la peine de suivre son raisonnement.

Pour bien saisir ce que cette question présente de difficile et de délicat, il faut rappeler ce que nous avons dit sur le caractère particulier et remarquable des idées, et sur le rapport essentiel qu'elles ont avec la réalité, sans pouvoir jamais l'exprimer toute entière.

Tout ce qui dans l'univers a une existence réelle dans l'espace et dans le tems, a dans les intelligences une existence idéale indépendante de l'espace et du tems. Cette existence incomplète s'appelle la possibilité ou l'idée de la chose; elle est immuable et invariable comme l'intelligence elle-même. Une chose, dont nous pouvons avoir le sentiment, mais non pas l'idée, est pourtant nécessaire pour que cette idée se réalise effectivement: cette chose est ce que nous appelons l'existence réelle, qui ne peut être saisie par l'intelligence.

Ces principes d'idéologie, que nous avons développés plus haut, sont applicables à la morale comme à toutes les autres sciences. Ainsi, toute action vertueuse réellement accomplie, peut être pensée comme simplement

possible. Il y a dans ce cas deux opérations de l'esprit, à la suite desquelles nous nous trouvons posséder l'idée d'une action vertueuse. La première est un verbe intellectuel, par lequel nous affirmons l'existence de l'action individuelle qui a le caractère d'être moralement bonne. La seconde est l'universalisation, par laquelle l'idée de l'action se trouve dégagée des circonstances de tems et de lieu qui en déterminent la réalité. Enfin, nous franchissons un troisième degré au moyen de la faculté d'abstraire, fort différente de l'universalisation, ainsi que nous l'avons remarqué, et qui procède toujours par des comparaisons.

Pour qu'un homme se forme, sans l'aide de l'enseignement d'un autre, l'idée générale de la justice d'une action, il faut donc qu'il parcoure trois degrés. D'abord il faut qu'il ait la perception d'une action juste; ensuite, il doit fixer son attention sur la possibilité immuable de cette action; enfin il est nécessaire que par l'abstraction, en comparant ce qu'ont de semblable plusieurs actions justes, il arrive à concevoir l'idée abstraite de justice en s'aidant d'un signe arbitraire, tel que le mot français de *justice*, le mot anglais de *righteouness*, ou l'équivalent en toute autre langue.

C'est le premier pas dans cette carrière, qui est le plus difficile à expliquer. Comment, en effet, l'esprit peut-il prononcer ce verbe intellectuel primitif qui accompagne la perception d'une action juste, sans savoir aucunement encore ce que c'est que le juste?

On conçoit que pour expliquer cette énigme, Dugald Stewart ait cru devoir reconnaître une faculté morale, propre à engendrer des idées simples, et que Kant ait

appuyé sur le même fondement sa doctrine sur l'existence de la raison pratique.

Quant à nous, il nous semble que c'est à l'action réelle de l'esprit moral agissant en nous, que l'on doit rapporter l'origine des premiers verbes intellectuels et moraux, et nullement à un principe purement rationnel passivement reçu par l'intelligence.

Nous avons remarqué que les verbes intellectuels ne sont point des impressions que la raison subit, comme elle subit l'empire des idées évidentes. Le verbe intellectuel est une action dans laquelle l'âme toute entière déploie une force qui lui est propre: elle agit plus encore qu'elle n'est affectée du dehors. Pareillement l'esprit moral est une tendance, qui ne réside pas seulement dans l'intelligence, mais dans l'âme toute entière et surtout dans la volonté. C'est donc à l'expérience à nous apprendre, qu'il y a certaines tendances de l'âme, qui nous font opérer d'une manière que nous nommerons plus tard honnête et vertueuse. C'est après avoir vu accomplir, ou après avoir accompli nous-mêmes, une action marquée d'un caractère particulier, que nous concevons aussitôt la possibilité indéfinie de pareilles actions Nous formons ensuite, par l'abstraction et avec le secours du langage, les notions générales de vertu et de devoir.

On peut trouver qu'il n'y a pas en réalité une grande différence à dire avec Dugald Stewart et Kant, qu'une faculté particulière engendre dans l'esprit les idées du bien moral et du devoir, ou bien à dire avec nous, que ces idées sont engendrées par les procédés ordinaires de l'intelligence et de la raison, après une première expérience

dans laquelle l'esprit moral a exercé en nous une action réelle et positive. Nous croyons, cependant, qu'on ne saurait apporter dans ces recherches délicates et importantes, trop de précision et de netteté. Une légère confusion d'idées a souvent, en philosophie, conduit de graves penseurs, de conséquence en conséquence, à de bien graves erreurs. Aussi croyons-nous d'une haute importance de déraciner l'opinion philosophique qui admet d'après Kant deux raisons distinctes, tandis qu'il ne peut y en avoir qu'une, comme il n'y a qu'une vérité et qu'une logique, bien qu'il y ait réellement des volontés morales et des volontés immorales.

Une autre différence nous sépare encore de ces deux philosophes. Ils regardent la faculté morale, qui dans leur langage répond à ce que nous nommons l'esprit moral, comme un principe constitutif et essentiel de la nature humaine. Ils semblent croire qu'un germe de vertu implanté par la nature dans tous les cœurs, doit naturellement se fortifier, grandir et porter des fruits, s'il n'est pas contrarié dans ses développemens, et étouffé dans sa croissance. Nous croyons, au contraire, que l'homme ne reçoit en naissant qu'une simple capacité ou réceptivité à l'égard des qualités morales, dont les germes actifs et féconds lui sont communiqués, plus tard et après sa naissance, par l'instruction, les bons exemples, enfin par cette action immédiate et mystérieuse que la Divinité elle-même exerce dans certaines âmes, mais non pas dans toutes, et que l'on appelle la grâce de Dieu.

Une comparaison tirée de l'Evangile, nous paraît à cet égard contenir une haute leçon de philosophie. Le cœur

de l'homme y est comparé à une terre plus ou moins bien disposée pour recevoir les semences aptes à produire une riche moisson. Mais la semence elle-même, c'est la parole religieuse et morale des premiers instituteurs dont l'homme ne saurait se passer. A quoi servirait la terre la plus fertile et la mieux préparée, si elle n'était pas convenablement ensemencée? Elle ne pourrait jamais donner de moisson. De même l'homme n'atteindrait jamais à la vertu, s'il ne recevait du dehors les premières leçons de moralité.

Notre assertion nous paraît pouvoir être prouvée philosophiquement, même en faisant abstraction de toute autorité. En effet, la volonté n'est que la faculté d'agir d'après une idée aperçue par l'intelligence; or l'intelligence ne peut concevoir l'idée de vertu, qu'après une première expérience où l'on ait agit vertueusement et moralement, sans avoir encore conscience de sa propre moralité. On tourne donc ici dans un cercle vicieux, si on n'a pas recours à l'action spontanée d'un esprit moral qui s'est manifesté une première fois en nous, avant que nous en eussions aucune perception ni aucune connaissance.

Si cet esprit moral est un élément constitutif et essentiel de la nature humaine, comment expliquer les ténèbres profondes dans lesquelles se sont trouvées et se trouvent encore, les nations placées hors de la sphère d'influence bienfaisante du christianisme?

La raison des hommes illustres de l'antiquité, a vu, sans aucune répugnance, des actions qui nous inspirent une horreur profonde. L'esclavage, le massacre des prisonniers de guerre, l'abandon des enfans contrefaits ou faibles, et bien d'autres actions immorales qui nous révoltent,

ont été considérées comme des choses toutes simples par des philosophes et des hommes d'état remarquables, doués de hautes et puissantes intelligences.

On nous répondra que le sens moral s'est modifié. C'est tout ce qu'il nous faut pour admettre que ce sens ne forme pas un principe constitutif et invariable de la nature humaine; car rien de ce qui appartient essentiellement à cette nature, n'a pu s'altérer depuis l'origine des sociétés. La logique naturelle de tout homme qui sait réfléchir, n'a pas changé depuis les tems les plus réculés. Si les notions communes de la morale se sont tellement épurées et perfectionnées depuis le triomphe du christianisme, n'est-il pas naturel de conclure que le principe de la morale entre dans la constitution naturelle de notre intelligence, d'une manière bien différente de celle dont se trouvent en nous les principes immuables de la logique naturelle?

De là nous déduisons la conséquence que le principe de l'intelligence est naturel et inné en nous, bien que ses développemens soient presque tous l'effet de la culture, de l'éducation et du contact des autres hommes. Au contraire, le principe moral n'est point inné, et non seulement ses développemens sont l'effet de la culture, mais le principe même a dû nous être inoculé, et avoir été enté sur notre nature primitive, à peu-près comme les arbres fruitiers ont besoin qu'une branche de qualité supérieure soit greffée sur le jeune et vigoureux sauvageon qui ne donnerait sans cela que des fruits aigres et inutiles.

§ III

REMARQUES SUR L'IDÉE DE LA VRAIE VERTU

Il nous a paru fort important de distinguer les idées morales de l'esprit moral; il nous semble maintenant tout aussi nécessaire de relever la différence entre une idée morale employée dans un usage purement logique, et l'idée de la vertu.

La notion d'une règle de conduite dirigeant les actions des hommes vers un but honnète, constitue à elle-seule une idée morale. L'idée d'une pareille conduite, inspirée par une tendance réelle et positive de la volonté agissant avec affection et désintéressement, nous paraît être l'idée de la vertu.

Ce que nous appelons une simple idée morale, ne nous paraît offrir qu'une direction extérieure, que l'homme peut d'ailleurs observer par des motifs honorables, ou par des motifs impurs et intéressés. L'idée de vertu ajoute à la précédente, la notion d'une action intérieure de la volonté uniquement déterminée par l'amour d'un bien impersonnel.

Pour mieux expliquer notre pensée, supposons quatre jurisconsultes discutant ensemble un point de droit positif. Ils pourront fort bien s'entendre et raisonner entr'eux, lors même que, nourris à des écoles philosophiques opposées, ils auront sur l'essence intime de la justice les opinions les plus divergentes.

L'un croira avec Hobbes, que l'observation de la justice est une nécessité fâcheuse et pénible, imposée à l'homme par une contrainte appuyée sur le besoin d'éviter l'état de guerre universelle et perpétuelle, auquel l'homme serait condamné par sa nature.

Le second, disciple de Bentham, verra dans l'expression de justice une formule purement logique, indiquant la ligne de conduite qu'il faut imposer à l'homme dans l'intérêt du plus grand bien du plus grand nombre.

Le troisième aura appris à l'école de Fichte, à regarder la justice comme indiquant la ligne de conduite que suit le *moi*, lorsqu'il agît avec une liberté absolue, et qu'il déploie son autonomie, ou le pouvoir législateur qui lui est propre.

Le quatrième, fervent chrétien, verra dans la justice une participation de la loi éternelle et immuable, que Dieu porte en lui-même, et qu'il manifeste aux esprits qui ne sont point en état de révolte contre lui.

Malgré la profonde différence de leurs doctrines philosophiques, nos jurisconsultes, s'ils sont éclairés et bons logiciens, aboutiront probablement à s'entendre sur presque toutes les maximes de législation. Et cependant, combien l'idée que le jurisconsulte chrétien se forme de l'essence de la justice, est-elle plus haute et plus noble que celle de ses interlocuteurs! Mais, dès qu'il s'agit de déterminer ce que la justice exige dans une circonstance particulière, ses notions épurées sur l'origine de cette vertu, ne lui donnent aucun avantage sur ses collègues, et ceux-ci, tout en se trompant sur le vrai mobile qui détermine l'homme à être juste, peuvent également bien reconnaître comment il faut agir pour se conformer à la justice.

Ceci nous montre que la pensée humaine peut entièrement séparer par la pensée, une règle de conduite, d'avec le motif qui porte la volonté à la suivre. La règle abstraite, ainsi considérée isolément de tous les mobiles qui décident à l'adopter, est connue par ce que nous nommons la simple idée morale; et tout homme doué du simple sens commun conçoit facilement de pareilles idées, sans que cela suffise à le rendre vertueux. L'idée morale conçue comme dirigeant la conduite réelle d'un homme mû à l'adopter par un sentiment pur et désintéressé, constitue l'idée de la vertu. Ceci est déjà un second degré qu'il faut bien distinguer du premier; et la faculté logique n'est plus à elle seule suffisante pour concevoir cette idée épurée de la vertu.

Il y a des esprits viciés et corrompus, qui sont fort logiciens, mais qui ne peuvent concevoir l'idée de la vertu, précisément par le motif qui empêche l'aveugle du plus

haut génie de concevoir l'idée de la couleur rouge ou de la couleur verte. Les données premières de l'expérience ne peuvent être suppléées par aucun raisonnement; et celui qui ne se souvient pas d'avoir jamais agi par un sentiment désintéressé, ne sait pas concevoir la possibilité d'un pareil mouvement de l'âme (1).

Dans le siècle dernier, il s'est rencontré plusieurs écrivains d'esprit et de talent, qui se sont efforcés de prouver l'impossibilité de la vertu, et de ramener toutes les idées morales à n'être que les prescriptions sagement combinées, d'un égoisme raffiné. Qu'il nous suffise de désigner un seul nom pour représenter cette malheureuse école, en indiquant Mandeville.

Un pareil scepticisme moral offre un spectacle déplorable. Gardons-nous néanmoins d'être injustes, même envers lui, et convenons franchement qu'il peut être sincère. Ce cas d'un scepticisme sincère s'est, nous le croyons, réalisé plus d'une fois; et il est important d'en pénétrer la raison philosophique. Si, comme nous venons de l'expliquer, il est d'une impossibilité absolue de concevoir l'idée de la vertu, sans en avoir d'abord senti l'influence réelle, il peut se rencontrer des hommes qui, depuis qu'ils ont conscience d'eux-mêmes, n'ayant jamais pénétré dans la sphère morale, ne peuvent absolument pas concevoir la possibilité du désintéressement et des affections vertueuses.

(1) L'Écriture sainte confirme notre observation par ce passage: « *Animalis homo non percipit ea quae Dei sunt* ». I. Corint. chap. 2, v. 14. Cependant le christianisme enseigne qu'un pareil désordre de l'intelligence a toujours son origine dans une faute volontaire, et que par conséquent on doit au moins le considérer comme une peine.

Ils se forment en conséquence, à cet égard, une conviction dont ils ne sont pas les maîtres de revenir; et en proclamant leurs funestes doctrines, ils croient annoncer une vérité.

A de pareils hommes, le retour à la vertu est entièrement fermé, sans un secours particulier du Ciel. Ne concevant plus même la possibilité du bien moral, et ne pouvant par leurs propres ressources arriver à cette conception, il est évident qu'ils ne peuvent se mettre à pratiquer ce qu'ils ne peuvent croire réalisable. L'homme religieux à un pareil spectacle lève les yeux au ciel, et il reconnaît là une nouvelle démonstration de la nécessité d'une intervention spéciale du Tout-Puissant, dont la grâce efficace nous est indiquée par la philosophie et par la religion, comme le seul moyen de sortir l'homme de certaines positions désespérées, où le principe moral qui est la vie de l'âme, est entièrement paralysé et flétri.

Enfin, il est aussi fort nécessaire de remarquer que c'est bien peu que de posséder l'idée la plus vraie de la vertu dans son intelligence, si l'âme elle-même n'est pénétrée dans son essence intime de l'esprit moral.

Les philosophes surtout sont sujets à se faire illusion là-dessus. Pénétrés du louable désir de se former des idées justes de la vertu et du bien moral, ils paraissent quelquefois oublier, que ce n'est encore là qu'un avantage scientifique, et que le vrai mérite moral est dans l'amour du bien, non pas dans sa simple connaissance.

§ IV

DE LA NATURE DU PRINCIPE MORAL

Les distinctions que nous venons d'établir, quoiqu'elles puissent paraître subtiles, nous ont semblé nécessaires pour éclaircir une question qui a longuement préoccupé les plus grands philosophes.

L'étude de la nature et des caractères du principe moral, est certainement un objet du plus haut intérêt en philosophie; et la difficulté des questions qu'on rencontre dans cette recherche, est suffisamment prouvée par les dissentimens profonds qui séparent à cet égard les diverses écoles de philosophie.

Nous avons cherché à établir avant tout, que la vertu n'était point une idée, mais une qualité réelle de l'âme: nous avons montré qu'il ne fallait pas la chercher dans

la seule intelligence, faculté passive et spéculative, mais dans l'essence intime de l'esprit, et surtout dans la volonté où l'activité de l'âme est spécialement remarquable. Il s'agit maintenant de reconnaître en quoi consiste cet esprit moral, qui agit d'abord dans l'homme en le rendant capable de pratiquer la vertu, et qui, par-là même, le met dans le cas d'en concevoir l'idée.

A cet égard, l'analyse psycologique reconnaît dans l'homme une faculté primitive, qui, lorsqu'elle est convenablement fécondée et activée, le sort en quelque sorte de lui-même. C'est la faculté d'aimer, principe essentiel de notre nature, qui, suffisamment développé et bien dirigé, produit nos bonnes actions, et donne l'impulsion première à toute notre conduite.

Ainsi, l'esprit moral, le vrai principe de toutes les vertus et de toute la grandeur de l'homme, c'est l'amour raisonnable des objets réellement bons et appréciables en eux-mêmes.

Cette doctrine a été enseignée au monde par le christianisme, qui a constamment proclamé que la plus importante, la reine de toutes les vertus, était la charité. Le nom de cette vertu, qui seule sanctifie l'homme, signifie amour en grec, et il indique assez que c'est par le degré d'intensité de l'amour du bien absolu, que le Tout-Puissant apprécie la valeur intrinsèque de ses créatures.

Cependant le christianisme, tout en enseignant qu'aucune vertu n'est complète et entière sans la charité, ou l'amour universel du bien absolu (1), déclare que ce don

(1) Ce bien absolu ne se rencontre qu'en Dieu et dans nos semblables, à cause de leur rapport avec lui.

précieux n'est point un principe constitutif et essentiel de notre nature. Loin de là, il nous apprend que l'homme, par ses propres forces, ne peut acquérir ni mériter cette disposition sanctifiante, et qu'il doit la recevoir de la grâce que Dieu lui accorde gratuitement.

Pourtant, tous les docteurs du christianisme s'accordent à reconnaître l'existence d'une loi naturelle, antérieure à la loi Evangélique, que celle-ci n'a point altérée ou abrogée, mais seulement perfectionnée. Or, nous croyons avoir prouvé que l'existence d'une loi morale quelconque est impossible à concevoir, sans l'existence d'une affection réelle de la volonté poussée au bien par une tendance intérieure et intime.

La loi naturelle présuppose donc dans l'homme, pour qu'il soit capable de la recevoir, un principe réel de bienveillance, qui est à la charité universelle et absolue du chrétien, dans le même rapport où la loi naturelle elle-même se trouve vis-à-vis de la loi de l'Évangile. Cette bienveillance morale, qui se rencontre à un certain degré en tout homme capable d'avoir une idée de la vertu, recevra de nous le nom de principe moral imparfait. La charité universelle mérite seule le nom de principe moral parfait et absolu.

En disant que la loi naturelle présuppose un certain degré de bienveillance, nous n'entendons point affirmer que cette bienveillance soit réellement innée. Dans notre manière de voir, il n'y a d'inné sous ce rapport dans l'homme que la faculté d'aimer, faculté entièrement stérile, si elle n'est pas fécondée par la perception réelle d'objets dignes d'amour. L'amour moral n'est donc inné

qu'en partie; et nous croyons que le commerce d'une personne déjà vertueuse, est nécessaire pour développer dans l'homme de la nature, un commencement de bienveillance morale.

Voici, en effet, comment nous pouvons nous représenter la formation, dans un jeune cœur, de cette première tendance morale qui peut ensuite fructifier et grandir indéfiniment. L'enfant est témoin d'une action vertueuse, il la conçoit d'abord simplement comme une action réelle, sans en apprécier la moralité; si quelque chose fixe alors son attention sur le caractère de l'action, il peut, à l'aide des procédés ordinaires de l'intelligence, concevoir l'idée morale à laquelle elle se trouve conforme. Cette idée morale n'est encore pour lui qu'une abstraction; mais dès qu'il l'a saisie, et qu'il a fixé son attention sur elle, l'expérience lui montre que les actions réelles de son instituteur moral sont positivement conformes à cette règle abstraite: de plus, l'expérience et la réflexion lui prouvent qu'il est bon et avantageux pour lui que ses semblables suivent une pareille ligne de conduite, et son guide lui paraît aimable quand il la suit réellement. Alors il perçoit positivement l'existence de la vertu, et en même tems, par une loi de notre nature, ouvrage d'une Providence aussi bonne que sage, sa volonté éprouve une tendance naturelle à aimer tous les êtres pareillement vertueux. Cette tendance est l'inoculation du premier principe moral, qui pourtant est encore imparfait, et qui le restera toujours tant que l'esprit ne s'élèvera pas jusqu'à concevoir Dieu comme auteur de toute moralité. Mais ce principe, quoiqu'imparfait, a déjà quelque chose d'universel et d'illimité,

puisqu'il porte l'âme à aimer et à apprécier tous les êtres doués de la vertu qu'elle a conçue, et cela sans aucune espèce de limites dans l'espace ou dans le tems.

Pour qu'une affection puisse être appelée morale, il faut, à notre avis, qu'elle ait au moins ce caractère d'universalité imparfaite. Jusque-là il ne peut se développer dans l'âme que des sympathies purement animales ou du moins seulement instinctives, mais rien qui ait en aucune façon un caractère moral.

Il n'y a donc dans cette manière de voir que l'égoisme qui soit rigoureusement inné. Le degré de bienveillance morale nécessaire pour concevoir l'existence de la loi naturelle, a lui-même besoin d'être communiqué à l'homme, au moins en germe, par les leçons ou l'influence bienfaisante de ses semblables. Cela n'empêche pas néanmoins que cette loi primitive ne doive fort justement être appelée la loi naturelle, par une façon de parler analogue à celle que l'on emploie en disant que le langage est naturel à l'homme, quoique l'individu ne puisse en inventer les premiers rudimens, mais qu'il doive les recevoir d'un autre. C'est qu'en effet, pour qu'une chose soit naturelle à l'homme, il n'est pas nécessaire qu'il puisse la produire de toutes pièces, et en quelque sorte la créer; il suffit que sa nature l'adopte par une tendance spontanée, se l'approprie dès qu'elle lui est présentée, et puisse dès-lors la conserver d'une manière permanente, sans faire pour cela aucun effort pénible.

Les écoles chrétiennes appellent vertus naturelles celles qui ont leur source dans ce degré de bienveillance qui peut être inspiré à l'homme par le commerce ou les leçons

de ses semblables, et qu'il peut ensuite augmenter et développer par ses propres efforts. Elles appellent surnaturelles, les vertus qui ont pour source la charité ou l'amour du bien absolu. Cette dénomination tient à la doctrine qui enseigne qu'aucun être créé ne peut communiquer à l'homme la vraie charité, et que cette vertu est un don qui exige une opération immédiate de Dieu dans l'âme, action mystérieuse qui se nomme la grâce.

Plus d'un lecteur moderne pourrait trouver étrange qu'un simple ouvrage de philosophie lui parlât de vertus surnaturelles. Pour ménager toutes les susceptibilités, nous éviterons, autant que possible, de faire usage de ce mot. Cependant, bien compris, il n'a rien que de très-philosophique. Dieu est certainement un objet placé en dehors de toute la nature, et bien au-dessus d'elle. On peut donc, avec une parfaite propriété de langage, appeler surnaturel, tout ce qui se rapporte directement à lui, surtout l'amour divin, qui élève l'homme au plus haut degré de perfection morale qu'il soit possible de concevoir.

Observons que la doctrine chrétienne qui fait de l'amour moral le principe suprême de toute vertu, s'accorde admirablement avec les enseignemens de la philosophie. Les écrivains modernes qui se sont signalés dans la réaction victorieuse opérée contre les doctrines du sensualisme, ont surtout insisté sur la nécessité de reconnaître le désintéressement du devoir: or, qu'y a-t-il de désintéressé dans l'homme, si ce n'est l'amour, par lequel il est conduit à s'oublier lui-même? Si l'on reprend tous les raisonnemens de l'école écossaise pour établir la nécessité d'une faculté morale primitive et irréductible; ceux de Kant pour

prouver l'existence d'une raison pratique; ceux de Jacobi pour fonder la philosophie sur le sentiment plutôt que sur la spéculation; on verra que tout ce que leurs écrits offrent de solide, se réduit à démontrer l'impossibilité d'une morale quelconque, qui n'ait pour fondement un principe de bienveillance réelle, existant dans l'âme, avant qu'elle puisse concevoir la possibilité de la vertu.

Qu'y a-t-il donc de plus naturel que d'emprunter au christianisme, la solution si simple d'un problème qui semble n'avoir attiré les efforts et l'attention des penseurs les plus profonds, que pour montrer combien toutes les autres explications qu'on en a proposées, sont inférieures à celle qui a été indiquée à l'homme depuis tant de siècles? Il est remarquable que cette dernière explication surnage toujours à tous les progrès de la science de l'esprit humain, tandis que toutes celles que l'on a voulu lui substituer, ont dû être abandonnées peu après leur naissance, parce qu'elles succombaient toujours devant de nouvelles objections.

§ V

DIFFÉRENCE ET RAPPORTS DE LA MORALITÉ ET DE LA LIBERTÉ

Le principe moral est dans l'âme du moment où elle possède une certaine tendance bienveillante. Il y est donc avant d'avoir agi; mais en ce cas l'âme s'ignore elle-même, elle est moralement bonne sans savoir encore ce que c'est que la vertu. Dans cet état, ses premières actions seront spontanément bonnes et morales. Mais s'il y a déjà moralité dans de pareilles actions, il ne s'y rencontre point encore de liberté. La loi morale est dans le cœur de l'homme, elle ne se montre point encore à son intelligence comme une règle invariable et impérative.

Comment l'homme passe-t-il de la moralité spontanée et irréfléchie, à une moralité libre et réfléchie? C'est là une question aussi grave que difficile, qui touche de bien près à l'essence intime de la liberté, puissance mystérieuse et insondable.

Il est connu que Leibnitz appelait les questions sur la liberté humaine, un abîme intellectuel. On sait que Kant regardait la notion de la liberté, comme se trouvant en contradiction manifeste avec un principe de l'entendement et du sens commun. Ceci doit nous mettre en garde, et nous avertir de ne point tenter l'impossible, en voulant pénétrer les secrets cachés dans les profondeurs de notre nature morale.

Cependant, sans espérer lever entièrement le voile qui doit toujours couvrir une partie de notre sujet, nous croyons pouvoir établir que le principe de toute action vertueuse et libre, est un acte de l'âme, que nous nommerons l'appréciation volontaire et pratique de la valeur morale des objets (1).

Cette appréciation implique plusieurs opérations de l'âme, qui la précèdent, mais qui ne sont point encore libres.

(1) L'abbé Rosmini auquel nous sommes redevables de la théorie morale que nous développons ici, appelle cette opération : *Riconoscimento pratico dell'essere*. Ce qui, en traduisant littéralement, voudrait dire: Reconnaissance pratique de l'être. Nous substituons à cette expression celle d'appréciation, qui nous paraît plus claire et plus expressive. D'ailleurs, en disant que la reconnaissance de la vérité est le fondement de toute morale, on pourrait, contre l'intention de ce philosophe, faire supposer qu'il suffit de considérer impartialement la vérité, pour être conduit à l'aimer. Le contraire est malheureusement assez fréquent, et on voit des hommes d'un jugement très-sain, ne point apprécier la vertu ; non qu'ils en méconnaissent les caractères, mais parce que leur cœur n'éprouve plus aucun attrait pour elle.

D'abord elle suppose une certaine connaissance des objets qu'il faut avoir perçus et remarqués; ensuite elle implique la possession à un certain degré, d'une tendance bienveillante, qui nous porte à attribuer un prix aux objets auxquels nous reconnaissons certaines qualités aimables; enfin elle doit être précédée d'une évaluation de l'objet tel que nous le concevons, d'après la mesure intérieure de sa valeur morale, que nous fournit notre tendance bienveillante. Ce n'est qu'après ces préliminaires que notre jugement définitif sur la valeur morale de l'objet peut s'accomplir en nous.

Ce qui doit surtout fixer ici notre attention, c'est qu'au moment où l'esprit porte son jugement appréciatif, outre la tendance morale et bienveillante qu'il trouve en lui-même, il y rencontre aussi une foule de tendances instinctives, soit innées, soit produites par de mauvaises habitudes. Il est donc tenté de prendre ces autres tendances pour base de son estimation, et de préférer un objet qui lui procure un plaisir physique, ou qui satisfait un instinct factice, à celui qu'il placerait bien plus haut, si, pour estimer la valeur des choses, il ne tenait compte que de l'existence du principe moral.

Si maintenant on nous demande pourquoi l'homme dans des circonstances analogues apprécie les objets, tantôt d'après le sentiment qui doit être la vraie mesure de leur valeur, tantôt d'après certaines tendances fort inférieures, nous répondrons que cette diversité de conduite vient précisément de ce qu'il est libre, et que la liberté n'est autre chose que le pouvoir de choisir entre des motifs d'ordre divers, propres à agir chacun de leur côté sur la

volonté. Pousser plus loin les investigations à cet égard, équivaut à poursuivre la solution du problème de la quadrature du cercle, ou la recherche du mouvement perpétuel.

L'action moralement libre suppose donc que l'homme trouve en lui-même différentes mesures, d'après lesquelles il peut évaluer les objets de son affection. En étudiant de près la nature humaine, on voit qu'il existe dans l'homme un grand nombre de tendances diverses, que sa volonté libre domine plus ou moins, sans pouvoir néanmoins les subjuguer et les dominer entièrement. En classant ces tendances d'après un ordre indiqué par la noblesse de leur origine, nous trouvons au bas de l'échelle les appétits animaux qui nous sont communs avec les brutes. Viennent ensuite certains instincts rationnels, indices d'une nature plus élevée; tels sont le désir de connaître et de savoir, le désir de société, celui de gloire et d'estime, enfin le désir de pouvoir et de supériorité, qui constitue l'émulation. Après cela, nous trouvons les sympathies instinctives, dans lesquelles la faculté d'aimer commence à être aperçue; telle est l'affection naturelle que nous inspirent nos proches, nos parens, les compagnons de nos occupations ou de nos délassemens. Enfin, la bienveillance morale se présente à nous comme un principe rationnel; c'est une affection que nous ressentons pour certaines personnes, non point par un motif exclusif et individuel, mais parce que nous apercevons en elles certaines qualités morales, comme, par exemple, parce qu'elles sont vertueuses ou du moins susceptibles de le devenir.

Quoique ces divers principes d'action doivent être

subordonnés les uns aux autres, et que, dans un homme parfait, nous soyons forcés de les concevoir comme ayant chacun le degré d'énergie correspondant à la place qu'il occupe dans l'ordre de son importance, il en est tout autrement dans l'état d'imperfection où la nature humaine se présente à notre observation.

Si l'homme, tel que nous le voyons, ne fait aucun effort sur lui-même, et laisse agir ses tendances intérieures, bien souvent les instincts animaux l'emporteront sur les penchans rationnels; les désirs personnels, sur les affections bienveillantes; et les aveugles sympathies, sur la bienveillance morale. Mais la liberté est précisément l'apanage de cette faculté supérieure, par laquelle l'âme peut résister à la tendance instinctive la plus énergique en lui imposant en quelque sorte silence, et se déterminer d'après celle qui se fait sentir avec moins de force, mais que la raison reconnaît pourtant comme plus digne d'être suivie.

Dans une action vertueuse et libre, la volonté déploie donc un certain degré de force, pour écarter de l'appréciation sur laquelle se base son jugement pratique, la considération de la tendance instinctive qui fait effort pour entraîner l'âme dans une direction différente de celle indiquée par l'affection morale. Il y a donc, dans toute action de ce genre, deux élémens essentiellement divers, qui sont nécessaires à l'accomplissement du devoir. L'un est la bienveillance morale; l'autre, la force de la volonté qui annulle l'obstacle intérieur.

Ce second élément est celui qui attire le plus facilement l'attention, tandis que le premier, plus intime et plus

caché, est aussi plus difficile à reconnaître. De là vient que le nom de vertu a une étymologie qui le fait dériver de la notion de force (1), et que les anciens prenaient indifféremment ces deux expressions l'une pour l'autre. Le christianisme, pénétrant plus avant dans l'essence intime de la vertu, a remis les choses à leur place, et il a assigné le premier rang à l'amour moral ou à la charité, sans méconnaître pourtant l'importance de l'élément secondaire, ou de la force d'âme qui résiste aux tentations.

Il est donc nécessaire de reconnaître et de distinguer avec soin deux états de la moralité. L'un, que l'on pourrait appeler la moralité spontanée, dans lequel l'âme tend au bien et agit moralement, sans aucun effort et sans trouver en elle-même la moindre résistance. Le second est la moralité éprouvée et libre. Il exige le déploiement d'une force de volonté qui lutte contre les obstacles, et en triomphe. Dans cet état la volonté combat contre un ennemi intérieur, c'est-à-dire, contre ses propres tendances. Ici il y a résistance, combat, et enfin glorieuse victoire, si l'âme ne se décourage point mal à propos, et si elle tire parti des moyens assurés que la Providence Divine lui a ménagés pour assurer son triomphe.

Le christianisme nous montre Dieu laissant à l'homme, lors de l'origine du monde, le choix entre ces deux routes

(1) *Virtus* en latin signifie également vertu et force. Les anciens disaient: *a viro virtus*. Cela veut dire: la vertu a été nommée d'après un caractère mâle et energique. Les vertus chrétiennes sont, au contraire, appropriées à tout le genre humain: l'homme et la femme, le fort et le faible peuvent également les pratiquer.

par lesquelles il pouvait accomplir sa destinée. Il nous présente le premier homme placé dans un état où, sans lutte et sans efforts, il n'avait qu'à se livrer à ses tendances naturelles, pour être toujours moral et toujours pur. Mais le Tout-Puissant a placé à sa portée la pomme fatale, dans laquelle il nous est permis de voir le symbole et le gage de la liberté. Seulement l'homme a été prévenu, qu'en cueillant cette pomme il attirerait des malheurs sur sa tête. Malgré cet avertissement, il choisit ce fruit séduisant, et par ce choix volontaire il change la condition de l'humanité. Dès-lors l'homme doit ressentir les effets funestes des abus de la liberté; il ne peut plus être vertueux sans efforts; la lutte contre une partie de ses propres instincts lui est imposée; mais cette lutte doit au bout du compte relever sa nature. Aidé par la main secourable de son Créateur, il doit en sortir plus grand et plus glorieux, que si le fruit fatal n'eût point été cueilli. Éprouvé par le mal, en ayant senti les terribles étreintes, il jouira mieux du bien sans mélange qui doit couronner sa carrière.

Le chrétien, en se réjouissant de ce que la faute et l'imprudence du premier homme ont été bien plus que réparées (1), témoigne qu'aux yeux de la Providence une moralité éprouvée a une valeur supérieure à celle qui

(1) L'Église catholique, dans l'office du samedi saint, ne craint pas de prononcer ces paroles remarquables: « *O vere necessarium Adae peccatum! O felix culpa quae tantum meruit habere salvatorem!* ». C'est-à-dire: Oh péché d'Adam qui nous était vraiment nécessaire! Faute heureuse qui nous a valu un tel sauveur!

n'aurait jamais été accompagnée de la science du bien et du mal. L'homme, ne pouvant concevoir que le bien, se serait en quelque sorte ignoré lui-même, ou du moins il n'aurait pas connu la puissance morale qui se déploie dans le combat, et la grandeur qui naît de la victoire.

§ VI

DIFFÉRENCES ET RAPPORTS DU PRINCIPE MORAL À L'ÉTAT IMPARFAIT ET À L'ÉTAT PARFAIT

Nous avons emprunté aux enseignemens positifs du christianisme la solution du problème aussi important que délicat, qui a pour objet de déterminer la nature et les caractères du principe moral. Il nous aurait été fort difficile d'établir convenablement cette doctrine sur la simple analyse psycologique, et d'après les seules inductions de la philosophie; mais une fois que l'on a admis ce principe sur l'autorité de la doctrine chrétienne, on voit que tous les faits moraux fournis par l'observation, s'accordent merveilleusement avec lui.

Une difficulté, assez grande en apparence, nous reste à résoudre. Nous avons dit que ce degré de bienveillance morale qui rend possible la connaissance et l'observation de la loi naturelle, et la charité chrétienne proprement dite, diffèrent l'un de l'autre, comme ce qui est imparfait, et ce qui est parfait. On peut, cependant, encore se demander si ces deux dispositions de l'âme, entre lesquelles s'observe tant d'analogie, diffèrent simplement de degré, ou bien si elles diffèrent d'essence et de nature.

Si l'on admet qu'il n'y a entr'elles qu'une différence de degré, il paraît difficile d'expliquer cet enseignement du christianisme qui établit que l'homme ne peut, sans une aide immédiate de la Divinité, s'élévcr jusqu'à la vraie charité. En effet, c'est le propre de la vertu de s'accroître sans cesse dans l'âme qui lui reste fidèle. Si la bonté morale que suppose l'observation de la loi naturelle, n'est qu'un degré inférieur de charité, il semblerait donc, qu'en pratiquant cette vertu, et en lui restant constamment attaché, elle devrait s'augmenter jusqu'à atteindre enfin ce degré supérieur.

Si, au contraire, l'on admet entre ces deux genres de bonté morale une différence d'essence, comment se fait-il que le devoir soit identique pour le chrétien et pour l'homme qui ne connaît que la loi naturelle? Comment la charité, sans rien changer à cette loi, ne fait-elle qu'en mieux assurer l'exécution?

La difficulté est grave sans doute, et elle mérite un examen approfondi. Mais, loin d'être insoluble, elle amène nécessairement des observations importantes, qui servent à compléter la théorie que nous avons à développer.

Nous disons donc, que le principe de bienveillance morale qui se trouve dans les hommes soustraits à l'influence vivifiante du christianisme, est une sorte de commencement de la charité universelle et absolue. Ces deux sentimens ont une nature analogue et quelque chose de commun; mais la différence entre eux, quoique sous un rapport elle puisse n'être considérée que comme une affaire de degré, est pourtant absolument infranchissable aux forces naturelles de l'homme; et cela, parce que le degré qu'il s'agit de franchir, est infini.

Pour comprendre ceci, observons que la faculté d'aimer, est l'attribut d'un être réel comme l'homme, et qu'il se produit, quand elle entre en exercice, une tendance positive et efficace vers un objet perçu comme réel. Il suit de là que l'on ne peut réellement aimer une pure abstraction, et que notre bienveillance ne peut avoir pour objet une simple idée. Il est facile de se faire illusion là dessus; car on dit souvent d'un homme qu'il aime avec passion la justice ou la sincérité. Cependant, si l'on pouvait pénétrer le fond de son cœur, ce qui est bien souvent impossible à celui-là même qui s'examine avec le plus de soin, on en viendrait à reconnaître qu'un pareil amour n'est possible que parce qu'il se rapporte en dernière analyse à un être conçu comme réel.

Ainsi, l'un aime la vérité et la sincérité, parce qu'il les regarde comme agréables à Dieu; l'autre, parce qu'il les juge utiles à sa patrie ou aux hommes en général; un troisième, parce qu'il croit qu'elles lui tracent la ligne de conduite la plus propre à assurer sa diguité morale, ou bien encore à lui faire atteindre le bonheur. Dans toutes

ces circonstances, c'est un être réel qui est l'objet final de l'affection bienveillante. Quoique ce mobile de la volonté échappe souvent à l'attention réfléchie, et que l'on puisse souvent croire n'aimer qu'une abstraction, il est néanmoins impossible qu'une affection réelle ne se rapporte qu'à un être de raison.

Or, il suit de ceci que la faculté d'aimer, tant que l'homme fixe uniquement sa pensée sur la nature et les objets créés, peut se développer indéfiniment, mais sans jamais rencontrer un objet auquel elle puisse attribuer une valeur infinie, parce que rien de tel ne se rencontre dans l'ordre des choses créées. La perception de Dieu comme objet infiniment appréciable, élève donc l'âme à une sphère nouvelle, dans laquelle se rencontrent des devoirs absolus entièrement immuables, et des principes qui l'emportent sur toute considération, non seulement d'intérêt personnel, mais même tirée de l'intérêt général de l'humanité.

Cependant, l'observation de la loi naturelle est une préparation très-favorable à recevoir cette perception vive de la Divinité, au moment où la vraie doctrine sur l'existence et les attributs moraux de Dieu est convenablement présentée à l'intelligence. En effet, la faculté d'aimer les objets suivant leur valeur morale, est activée et fortifiée par l'exercice des vertus dictées par la loi naturelle. Il est donc tout simple qu'au moment où l'on présente à une âme ainsi disposée, la notion de Dieu comme celle d'un Être essentiellement moral et infiniment appréciable, elle saisisse cette perspective avec ardeur, et adopte avec avidité une croyance en harmonie avec ses dispositions intérieures.

Le divin Auteur du christianisme a exprimé cette vérité éminemment philosophique, dans des paroles qui portent l'empreinte de sa sagesse infinie. La lumière, nous dit-il, est venue dans le monde, et il y a des hommes qui ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs actions étaient mauvaises. En effet, celui qui a une mauvaise conduite, haït la lumière, et ne s'en approche pas, pour que ses actions ne soient point mises au jour de leur injustice; celui, au contraire, qui agit d'une manière conforme à la vérité, vient à la lumière, pour que ses actions soient mises au jour de leur droiture (1).

Dans ce passage remarquable, nous voyons que l'acceptation des vérités chrétiennes nous est présentée comme la conséquence naturelle d'une conduite déjà morale, et le refus d'admettre la bonne nouvelle, comme la suite d'une conduite déjà mauvaise.

Nous en déduisons la conséquence que, si la perception positive de Dieu comme d'un objet infiniment appréciable, ne peut avoir lieu sans qu'il soit présenté sous cet aspect à la pensée, la pureté ou l'immoralité de la conduite antérieure, constitue cependant une disposition relative qui détermine l'âme à recevoir ou à rejeter la vraie doctrine sur les attributs moraux du Créateur.

La perception morale de Dieu produit dans l'homme un effet sur l'intelligence, et un effet sur la volonté. L'effet

(1) *Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem: erant enim eorum mala opera. Omnis enim qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus. Qui autem facit veritatem, venit ad lucem ut manifestentur opera eius.* Joan., cap. III. v. 19, 20, 21.

sur l'intelligence se nomme la foi, et il consiste avant tout à croire à l'existence d'un Dieu rémunérateur. L'effet sur la volonté se nomme la charité, et il consiste essentiellement dans un amour appréciatif de ce même Être connu par la foi.

Ces deux effets sont si intimement unis, que le langage chrétien nous les présente souvent comme ne faisant qu'une seule chose. C'est ainsi qu'en disant la foi vive ou la foi sanctifiante, on indique la foi accompagnée de la charité comme de sa conséquence naturelle. Dans cette expression, on attribue la priorité à la foi, quoiqu'elle ait moins de valeur morale que la charité; mais ici encore cette priorité se fonde sur un motif hautement philosophique. Dans l'ordre naturel des facultés humaines, l'intelligence est antérieure et en quelque sorte supérieure à la volonté. Du moment où il ne s'agit pas d'instincts aveugles, mais d'affections rationnelles, un certain degré de connaissance est présupposé et impliqué dans le fait de l'amour. Il est donc philosophique de placer l'effet sur l'intelligence, avant l'effet sur la volonté.

Cette antériorité de la foi n'est pas toujours relative au tems; car l'effet ordinaire et habituel de la perception de Dieu se produit simultanément dans l'intelligence qu'elle éclaire, et dans la volonté qu'elle incline au bien. Mais il y a toujours une antériorité logique entre ces deux effets d'une même action intérieure; car l'effet sur la volonté implique nécessairement celui sur l'intelligence, tandis que le contraire n'a pas lieu, et que le cœur peut refuser d'adhérer librement à une vérité que la raison admet spéculativement.

La nécessité de distinguer la foi de la charité, et de les considérer comme deux vertus distinctes, dérive de ce que, en vertu de cette faculté mystérieuse et insondable qui se nomme la liberté, l'homme peut repousser dans sa conduite pratique, l'application de ce qu'il approuve théoriquement. Ainsi la croyance à un Dieu rémunérateur peut fort bien s'allier à une conduite immorale. Dans ce cas, le langage théologique nous montre la foi morte, et la charité totalement éteinte. Ces expressions consacrées par l'usage, renferment un sens profondément philosophique.

La foi dont il vient d'être ici question, consiste principalement et essentiellement dans la croyance à un Dieu rémunérateur. Cette croyance est justement indiquée par l'apôtre Saint-Paul (1), comme la base nécessaire des vertus que les écoles chrétiennes nomment surnaturelles, et que, pour ménager des susceptibilité ombrageuses, nous nommons ici vertus parfaites. Quoique la bienveillance envers les hommes soit, en effet, la source de plusieurs vertus aimables, on ne conçoit pas comment, sans la conception de Dieu comme être moral et absolu, la vertu peut avoir un fondement entièrement inébranlable, et dicter des préceptes impératifs et absolus, tels qu'aucun calcul d'intérêt ne puisse en autoriser la transgression. Si l'on ne considère pas la justice comme une règle divine, et comme la volonté positive du Créateur de l'univers, que peut-on évaluer plus haut que le bien être de

(1) *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Ad Hebraeos, cap. XI, v. 6.

l'humanité? La justice devra donc être sacrifiée à un intérêt majeur de l'humanité; il sera louable de sacrifier quelques individus malheureux à l'intérêt général; nul droit ne sera inviolable en face d'un puissant motif tiré de l'avantage social.

Cette conséquence est inévitable dans tout système de morale qui ne rattache point à l'Être absolu l'origine et le terme final de tous les devoirs. Ceci nous explique comment de fort habiles publicistes, en faisant abstraction du sentiment religieux, en sont venus à justifier et à louer des actions aussi honteuses qu'immorales, quand elles leur ont paru dictées par l'intérêt de l'état. Pour quiconque fait abstraction de Dieu, rien assurément n'a plus de valeur que l'état, et son avantage paraît aisément l'emporter dans la balance de la raison, sur toute autre considération. Cependant une justice subordonnée à un calcul quelconque d'intérêts, cesse d'être la vraie et parfaite justice; celle-ci n'est donc possible que par son rapport essentiel et nécessaire avec la volonté divine.

Il y a encore une autre considération fort importante, qui nous montre comment le christianisme seul a pu élever la bienveillance morale à cet état d'universalité absolue où elle prend le nom de charité. La charité s'étend sans aucune exception sur tous les hommes. Or il n'est ni raisonnable, ni même possible, d'apprécier moralement, et d'aimer un homme coupable et dépravé, si ce n'est à la condition de le croire capable de régénération morale et de retour au bien. Nos instincts naturels, aussi bien que la raison elle-même, nous présentent une volonté obstinée dans le mal et entièrement incorrigible, comme une

chose haïssable et repoussante. Pour qu'il fût possible d'aimer tous les hommes sans aucune réserve, il fallait donc savoir que tous sont susceptibles de retour à la vertu par suite d'un repentir sincère. Or, cette grande vérité, il était réservé au christianisme de la faire connaître aux hommes; et le cours ordinaire du monde n'aurait certainement pas pu nous la faire deviner.

En dehors de la religion, nul mobile n'est susceptible de relever et de régénérer certaines âmes souillées de crimes, et abruties par leurs vices. Il serait donc absolument impossible d'éprouver envers elles un intérêt quelconque, si la religion, en nous les montrant encore capables de se purifier, n'appelait sur elles aussi cette bienveillance absolue qui forme le vrai principe d'une moralité parfaite.

§ VII

DU MÉRITE, ET DU DÉMÉRITE NÉGATIF

La notion de mérite est intimement liée à celle de devoir; et le sens commun de l'humanité nous fournit une preuve éclatante de l'association constante de ces deux idées. Cependant, quand il s'agit d'expliquer la nature et les caractères du lien intime entre ces deux choses, on rencontre une assez grande difficulté. Nous en trouvons un témoignage remarquable dans la manière dont Dugald Stewart a traité cette question. Fidèle à sa méthode prudente, qui s'attachait à reconnaître les principes du sens commun, mais non point à les justifier, il n'a point cherché à déduire la notion de mérite de celle de moralité; mais il a présenté ces deux idées comme également primitives, et comme résultant l'une et l'autre de la constitution naturelle de l'esprit humain.

Pour éclaircir cette question, il nous paraît avant tout nécessaire de revenir sur la distinction que nous avons posée, des deux élémens divers qui concourent à l'accomplissement de toute action vertueuse et libre. Le premier de ces élémens, avons-nous dit, est la bienveillance morale, destinée à servir de base à l'appréciation des objets de nos affections; le second est la force morale développée par la volonté pour imposer silence aux tendances instinctives qui, livrées à elles-mêmes, influenceraient cette appréciation, et en altéreraient les résultats. A chacun de ces deux élémens correspond un genre de mérite fort distinct; et en confondant ensemble ces deux genres de mérite, on aboutit à des difficultés inextricables.

La philosophie moderne nous paraît avoir négligé cette distinction nécessaire, et avoir par-là manqué une solution complète de la question. Cependant, les écoles chrétiennes avaient depuis des siècles établi à cet égard une distinction fort juste, que l'on n'a qu'à leur emprunter. En examinant la nature des récompenses que Dieu réserve à la vertu, les théologiens établissent qu'elle doit être double: ils appellent prix essentiel celui qui répond à l'intensité de la charité ou du principe moral, et prix accidentel celui qui répond à l'effort de l'âme pour se conserver vertueuse, et à la difficulté qu'elle a eu à vaincre pour y réussir.

Quoique ce second élément de la vertu soit celui qui attire le plus l'attention, et celui dans lequel la grandeur et les facultés de l'âme sont le plus manifestes, les écoles chrétiennes ne lui assignent qu'une valeur bien inférieure à l'élément primitif de la moralité. Aussi, lors même que l'effort individuel va jusqu'à l'héroïsme le plus complet,

le prix de la victoire ne consiste que dans une *auréole*, expression qui dans son acception primitive n'est qu'un diminutif, et se rapporte au vieux mot latin *aurea*, désignant la récompense de la bonté morale.

Bien des gens font aujourd'hui usage de ce mot d'auréole, adopté dans la langue habituelle, sans se douter du sens profondément philosophique caché sous ce mot. Employé pour exprimer la récompense spéciale due à l'héroïsme des martyrs, et des autres saints particulièrement remarquables par quelque prérogative glorieuse, ce mot rappelait par sa seule construction, que le mérite de l'action la plus éclatante, dépend bien moins de la force d'âme déployée, que de l'intensité du sentiment moral qui rend l'action acceptable et entièrement volontaire.

En rétablissant une distinction pareille dans la science de l'esprit humain, on réduit aisément la notion de mérite à ses vrais élémens. En effet, la simple bienveillance morale, lors même qu'elle n'a aucune occasion de s'exercer activement, obtient par le seul fait de son existence, une récompense en quelque façon naturelle. Nous avons vu que la bienveillance morale est essentiellement communicative, et qu'elle est toujours universelle au moins par un côté. Ainsi tout homme bienveillant, se trouve par là même compris dans la sphère de bienveillance de tous les autres êtres moraux, qui seront portés par leurs propres affections et tendances, à lui faire tout le bien qu'il dépendra d'eux de lui procurer. Tous les bons se trouvent donc dans une sorte de communication naturelle de bienveillance, qui doit attirer sur chacun d'eux des avantages qui n'ont pas, à proprement parler, le caractère de récompense,

mais qui dérivent néanmoins d'une affection morale comme de leur source.

Ceci est également applicable aux rapports de l'homme avec Dieu, être souverainement moral. Par cela seul qu'un homme aime son créateur, il est naturel à celui-ci de lui rendre affection pour affection. Lors même que cette affection ne produirait aucune action bonne, Dieu devra combler de biens un pareil homme, en quelque sorte pour se satisfaire lui-même, et parce qu'il lui a accordé sa bienveillance. Les biens ainsi accordés à la seule disposition morale de l'âme, sont dus à une vertu, et en ce sens on peut les appeler des récompenses. Il est néanmoins plus exact peut-être, en parlant de Dieu, de les appeler glorification des âmes morales; car ce n'est nullement leurs actes, mais uniquement leurs dispositions intérieures qui attirent sur elles de si hautes faveurs.

Venons maintenant au second élément de l'action vertueuse et libre. Un effort pénible, une victoire remportée, appellent naturellement une marque de reconnaissance, de la part de celui pour qui on les a accomplis. Ceci se voit tous les jours parmi les hommes qui sentent fort bien qu'une obligation dérivant de la justice, leur impose de rémunérer de pareils travaux faits pour eux. Ce devoir est parfaitement distinct de celui qui dérive de la tendance bienveillante qui nous porte à désirer et à procurer le bien de celui qui nous a rendu service, et cela indépendamment de toute considération personnelle. La reconnaissance proprement dite est un devoir particulier de l'obligé, tandis que tous les témoins d'une action vertueuse sentent également un mouvement

de bienveillance morale, excité en eux par la simple perception de la vertu de l'agent volontairement bienfaisant.

Ceci est, dans un certain sens, applicable à Dieu lui-même. Quoiqu'il ne puisse jamais être obligé à l'homme dans le sens strict de ce terme, sa justice le porte nécessairement à rémunérer d'une manière spéciale tout effort de la volonté, fait dans le but de lui plaire. Et, bien que les faveurs accordées par lui à ce titre, aient une valeur fort inférieure à celles qu'il accorde par pure bienveillance à ceux à qui il rend affection pour affection, il est néanmoins nécessaire d'en tenir compte séparément.

En effet, ce n'est pas uniquement sur la bienveillance du Créateur que s'appuient les rémunérations de cette seconde espèce; mais c'est sur sa stricte et inaltérable justice. L'effort vertueux coûte toujours à l'âme qui le fait; et lorsqu'un pareil effort est commandé par la loi divine, ce serait un mal gratuitement imposé à l'homme, si une ample rémunération, liée à l'effort lui-même et proportionnée à son intensité, ne changeait ce mal en bien.

Or, il est absolument incompatible avec l'idée de la justice divine, de supposer que par sa loi, elle impose à l'homme des efforts stériles et des travaux pénibles, qui ne seraient point magnifiquement rémunérés.

Ce que nous venons de dire des deux espèces de mérite, doit s'entendre, avec les modifications convenables, du démérite. Cependant, n'oublions pas qu'une bienveillance universelle et absolue étant un attribut essentiel et immuable de la nature divine, la punition des méchans ne peut jamais être un objet agréable en soi à cette nature aimante, et que par conséquent, s'il est en quelque sorte

absurde de penser qu'une seule action moralement bonne reste sans récompense, il ne l'est point qu'un grand nombre de fautes et de crimes soient, à la suite du repentir de l'homme, couverts par la miséricorde qui tempère toujours l'exercice de la justice rétributive.

Il y a ainsi deux espèces fort distinctes de démérite qu'il est important de distinguer. La première est le démérite purement négatif: il répond à la simple absence d'affection morale dans le cœur de l'homme. Ce genre de démérite exclut des récompenses réservées à la bonté de l'âme; mais il n'appelle aucune souffrance positive sur celui qui n'a personnellement rien à se reprocher. Le démérite positif, au contraire, est la cause de privations senties et afflictives pour la volonté du coupable.

Une pareille distinction est d'autant plus nécessaire, que seule elle nous met à même de repousser une des plus formidables objections, qu'une philosophie incomplète ait présentées contre le christianisme. Comment concilier la bonté universelle de Dieu, a-t-on dit, avec l'existence de tant de nations idolâtres et ignorantes, à qui les moyens de s'élever à la vertu parfaite paraissent manquer absolument? Voici notre réponse. Le christianisme enseigne que l'homme dans son état actuel naît sans porter dans sa constitution intime, un principe suffisant de moralité complète: il n'est par sa propre nature qu'un animal doué d'intelligence, mais non pas du principe d'une vraie vertu. Le principe moral doit lui être communiqué de dehors, et être en quelque sorte greffé sur sa nature primitive.

Cette doctrine se trouve entièrement conforme aux résultats des observations les plus exactes sur la nature humaine, et nous n'en voulons nulles autres preuves que celles fournies par les philosophes de l'école sensualiste, pour attaquer l'existence et l'immutabilité de la loi naturelle. Les raisonnemens et les faits qu'ils ont rassemblés à cet égard, ont du moins l'avantage de prouver la faiblesse et l'insuffisance du simple bon sens naturel, pour s'élever à une morale absolue et invariable. Or, si l'homme naît dépourvu du principe moral, il n'a en lui aucun titre qui lui attribue le caractère propre des objets de la bienveillance morale, et il n'a aucun droit aux faveurs destinées aux êtres portés au bien par une volonté droite.

Ce démérite purement négatif, quant à ceux qui terminent leur carrière sans sortir de cet état, les exclut à la vérité d'un bien inappréciable, mais il ne leur attire nullement une punition sensible. Ils ne peuvent pas plus s'en plaindre, que les animaux ne peuvent se plaindre de ce que l'intelligence leur est refusée. Leur nature n'ayant aucune de ses tendances refoulée, et à laquelle il soit refusé de se satisfaire, ils ne sont point malheureux. Il n'est donc pas plus contraire à la bonté de Dieu de créer de pareils êtres, qu'il ne l'est de créer des singes ou des perroquets, qui se rapprochent de l'homme par quelque côté, mais ne participent point à sa noble destinée.

Pour bien saisir ceci, rappelons à notre pensée que le christianisme reconnait pour chaque homme deux naissances distinctes: par l'une, il naît à la vie animale; par l'autre, à la vie morale. Chacune de ces deux naissances est en quelque sorte une création; elle implique l'origine

de quelque chose qui passe du néant à l'être. Ceux qui ne reçoivent point cette seconde naissance, restent dans une sphère inférieure et entièrement distincte, où sans se trouver à plaindre, parce qu'ils ne sentent pas ce qui leur manque, ils occupent, dans l'échelle des êtres, une place qui tient, en quelque façon, le milieu entre celle des animaux irrationnels et celle des hommes régénérés.

Nous sommes heureux de rencontrer cette théorie développée dès le treizième siècle par le plus illustre des théologiens de cet âge. Saint-Thomas d'Aquin, traitant du sort des enfans morts sans être régénérés, mais sans avoir commis de fautes personnelles, se demande si l'existence leur sera pénible. Il répond que non, et que plutôt ils jouiront d'avoir été appelés à une vie incomplète, parce que nulle tendance et nul besoin naturel, ne leur feront sentir la privation toute négative du bonheur céleste (1).

Le même docteur traite avec une sagacité pareille, une autre question analogue qui contribue à jeter du jour sur cette matière. Il se demande si un enfant grandissant tout-à-fait en dehors de l'influence chrétienne, peut être responsable des fautes légères et journalières qui échappent à la fragilité humaine, avant d'avoir commis une faute réellement grave. Il conclut encore négativement; et il établit que les actions d'un homme ainsi placé, manquent totalement de caractère moral, jusqu'au moment où il a atteint un degré de développement intellectuel suffisant

(1) Ce passage se trouve dans le commentaire de Saint-Thomas sur le quatrième livre du Maître des sentences.

pour que sa pensée s'élève jusqu'à la question de la vraie destination de l'homme, et du but final de ses actions. Dans ce moment solennel de sa vie, s'il adopte volontairement la vraie solution de ce problème que sa raison lui présente, et s'il élève son cœur à Dieu pour obtenir son assistance, il recevra sans faute l'aide de la grâce divine, que la prière attire infailliblement. Si, au contraire, il néglige sur ce point capital l'avertissement de sa conscience, il devient personnellement et gravement coupable, et il est désormais le vrai auteur de son état malheureux (1).

Si l'on saisit clairement la vraie nature du démérite négatif, l'objection que nous avons indiquée, perd toute sa force. On ne peut point dire qu'il soit contraire à la bonté de Dieu, de ne pas créer tous les êtres qu'il lui serait possible de produire; parce que le néant n'a aucun droit, et que l'être simplement possible n'en a pas davantage. On ne peut dire non plus qn'il est contraire à cette bonté de créer des natures inférieures à l'homme, avec une destinée toute différente. Il ne peut l'être davantage de créer des natures incomplètes, douées de l'intelligence et non pas d'une volonté morale et droite. Ces créatures ne participent point en conséquence à la destinée des êtres moraux, mais elles n'ont pourtant aucune raison de maudire l'existence qu'elles ont reçue.

Le démérite positif est d'une nature toute différente; il implique la justice d'une punition, que l'agent moral

(1) Somme de Saint-Thomas, première section de la seconde partie: question 89, art. 6.

s'est attirée par sa propre faute, et qu'il ressent douloureusement. Concilier la permission d'un pareil mal avec la bienveillance absolue du Créateur, offre une difficulté réelle qu'il nous faut maintenant aborder en face. Elle formera le sujet du chapitre suivant.



§ VIII

DU DÉMÉRITE POSITIF

La nécessité inévitable d'une punition pour le vice étant fort difficile à apercevoir clairement, il nous faut entrer à cet égard dans quelques développemens, qui auront, à ce que nous espérons, l'avantage de montrer comment une certaine sévérité envers les méchans, se concilie parfaitement avec le gouvernement moral d'un Dieu en qui la justice elle-même est en quelque sorte subordonnée à la bienveillance.

Pour ne pas nous égarer dans cette recherche, analysons d'abord avec précision en quoi consiste la culpabilité originelle de l'action coupable. La liberté morale présuppose, d'après ce que nous avons dit, au moins deux

tendances coëxistantes dans l'âme soumise à une épreuve. L'une de ces tendances est déjà morale, la possibilité de la vertu ne se conçoit qu'à cette condition; l'autre, est une tendance instinctive plus ou moins dangereuse, qui sollicite toujours la volonté à agir dans un sens opposé à la première tendance. L'âme qui doit se déterminer à une action libre, c'est-à-dire, volontairement morale, se trouve forcée à porter un jugement pratique sur ce qu'il y a à faire d'après l'appréciation de toutes les circonstances où elle se trouve placée. En portant ce jugement, si elle met entièrement de côté la tendance non morale, elle agit vertueusement; si elle impose silence à l'affection morale en la déclarant un moniteur incommode, elle se rend gravement coupable; si elle combine les deux tendances en accordant une satisfaction partielle à chacune, son action peut offrir une foule de ces nuances morales qui, par degrés à-peu-près insensibles, mènent l'âme au vice.

Réfléchissons maintenant sur le caractère opposé de ces deux genres de tendances. Tous les instincts par leur nature tendent avec une certaine violence à se satisfaire; ensuite, arrivés à un certain degré, ils atteignent une espèce de *maximum*. Passé un point de saturation, la satiété se manifeste, et ce que l'on recherchait avec le plus d'ardeur, cesse d'être désiré et apprécié. En outre, lorsqu'un instinct inférieur qui ne dérive pas d'un besoin absolu de notre nature animale, a été réprimé par l'action puissante d'une volonté libre et morale, l'expérience nous prouve qu'un pareil instinct diminue graduellement, et que souvent même l'on parvient à neutraliser tout-à-fait son

action, ou du moins à la restreindre dans des limites convenables, où il cesse d'être en lutte constante avec le principe moral.

Les affections morales, au contraire, ont une nature permanente et durable; leur tendance propre est de s'accroître indéfiniment; et si la volonté libre ne les réduit pas au silence, rien ne peut les arracher de l'âme où elles résident. Ces affections ont donc une sorte de caractère infini, qu'elles empruntent à la nature de l'objet qui les excite. Et d'abord, si elles ont le caractère de la moralité parfaite, elles se rapportent directement à Dieu même, objet essentiellement infini. Si elles se rapportent simplement à l'homme vertueux, il y a encore en elles quelque chose d'infini, au moins en germe, car cette vertu à laquelle s'attache l'affection morale, dès qu'elle la voit réalisée dans un homme, est un objet indépendant de l'espace et du tems qui peut se réaliser dans un nombre d'individus tout-à-fait indéfini.

De cette différence de caractère entre les instincts et les affections morales, il suit que, quand la volonté libre fait prévaloir l'affection morale, elle remporte une victoire, dont elle aura dans l'avenir à se féliciter. Elle a par ce choix fortifié en elle-même l'affection permanente, et affaibli l'instinct essentiellement temporaire qui lui résistait. Cette victoire est donc un progrès vers la paix intérieure et l'harmonie complète des facultés de l'âme; car elle a hâté la soumission de ce qui doit nécessairement passer, et augmenté la puissance d'une affection qui tend à l'infini, et qui, si l'homme atteint sa vraie des-

tinée, doit arriver à se satisfaire par la possession de l'infini.

Si, au contraire, la liberté s'est attachée de préférence au sentiment passager et temporaire, elle se prépare une source permanente de remords et de regrets. Quoique l'on fasse, l'instinct est destiné à perdre, tôt ou tard, de son intensité, et souvent à s'éteindre dans la satiété. L'affection morale, par contre, a une nature permanente. Si elle n'est point entièrement éteinte; par son inaltérable tendance elle proteste constamment contre la fausseté du jugement pratique, par lequel la volonté a refusé de suivre son indication. Si, au contraire, la liberté, usant de son pouvoir redoutable, a détruit l'affection morale, elle laisse, en s'éteignant, un vide profond dans l'âme, et cette trace ineffaçable de son existence produit un trouble permanent, et constitue une cause intérieure de malheur et de mécontentement.

Une observation profonde de notre nature morale fournit mille preuves de cette vérité qui n'a point échappé aux écoles chrétiennes, et que nous nous empressons de confirmer par leur témoignage. L'influence du Rédempteur pénétrant dans une âme, y produit, disent les théologiens, un effet double: la grâce et le caractère. La grâce peut se perdre par notre faute: le caractère ne peut s'effacer; il doit durer autant que l'âme, c'est-à-dire, éternellement. Autant qu'il peut nous être permis de traduire ce langage par celui de la pure philosophie, nous dirons qu'il nous apprend, que nos vertus peuvent cesser d'orner notre âme, mais que la tendance à l'infini, ainsi que le besoin

réel et impérieux de le posséder, ne peuvent plus s'effacer de l'âme qui a éprouvé leur influence.

Ceci nous explique l'origine du vice, et la nécessité du malheur qu'il entraine nécessairement à sa suite. Quoique les tendances naturelles de l'homme le portent souvent à transgresser la loi du devoir, aucun vice, dans le sens propre de ce mot, n'est inné et ne tient à notre nature. Affirmer le contraire, ce serait blasphémer l'auteur bienveillant de cette nature, et ce serait d'ailleurs une assertion contredite par les observations les plus exactes sur l'humanité. Si l'on examine de près l'essence de chaque vice, on trouvera qu'ils sont tous composés de deux élémens différens associés d'une manière factice. D'abord nous trouverons une tendance naturelle ou instinctive qui en elle-même n'a rien de criminel; en second lieu, nous trouverons une tendance à l'infini, unie à cette première tendance, de manière à la fortifier et à la rendre tout-à-fait hors de proportion avec les moyens qu'elle peut avoir de se satisfaire.

Ceci nous éclaire sur l'origine et sur la génération de nos vices. Lorsque le principe moral a produit en nous une tendance bienveillante, et que plus tard la volonté libre la réprime entièrement et l'éteint en nous, alors, par une suite de notre constitution intime, le besoin d'infini qui accompagnait l'affection morale vaincue, ne pouvant ni être effacé ni subsister sans objet, s'unit intimement à la tendance à laquelle la liberté a accordé la préférence sur le principe moral. Cette union monstrueuse constitue le vice, état habituel de l'âme, qui la met dans l'impossibilité d'obtenir satisfaction.

Le choix libre par lequel l'âme forme une pareille union, ne constitue qu'un seul acte moral, avec la détermination de commettre certaines fautes d'une gravité marquée. La liberté s'exerce alors, au dehors par une action criminelle, au dedans en établissant un état permanent de désordre dans les facultés de l'âme, et ces deux effets résultent d'un seul acte et d'un seul choix. Le désordre intérieur et permanent, plus intimement caché dans la profondeur de l'âme, échappe fort souvent à l'attention qui se dirige spécialement sur l'action extérieure et passagère, dont il ne semble pas d'abord devoir résulter de si fatales conséquences. Mais la suite montre combien la souillure intérieure est plus fatale encore que les effets extérieurs de l'acte coupable. Les fautes se multiplient presque naturellement, comme des fruits venimeux d'une racine empoisonnée. Le principe moral, privé dans l'âme coupable de force et de vie, n'a plus cette influence permanente qu'il exerçait sur toutes les actions. Il peut rester de lui quelques vestiges dans de bonnes habitudes acquises, mais ces ces débris de moralité sont insuffisans pour combattre les progrès du mal.

En effet, l'instinct inférieur auquel la liberté a assigné le premier rang parmi les mobiles de la volonté, devient le penchant dominateur de l'âme. Il lui faut continuellement de nouvelles satisfactions, qui, loin de l'affaiblir, le renforcent, jusqu'à ce qu'il s'approprie toutes les forces de l'âme, pour les employer à la poursuite d'un but qui en dernière analyse se trouve impossible, car il consisterait à satisfaire pleinement, avec des objets éphémères et d'une valeur précaire, cette tendance à l'infini que l'âme a éprou-

vée dans l'état antérieur de moralité, et que désormais elle ne peut plus perdre.

C'est ainsi que le désir naturel de grandeur, s'il triomphe du principe moral, devient le vice de l'orgueil; que l'amour naturel des richesses devient l'avarice; et que le noble sentiment de l'émulation se change dans la hideuse envie.

Il nous est facile, maintenant, de comprendre pourquoi tous les vices sont insatiables, et pourquoi, cherchant l'infini où il n'est pas et ne peut se trouver, ils sont par leur nature même condamnés à aboutir au désappointement. Mais, en outre, les penchans vicieux entraînent nécessairement le mal à leur suite d'une autre manière.

Tandis que les affections morales ont une tendance essentielle à produire un accord harmonique des volontés parmi ceux qui les possèdent, les vices mettent inévitablement les esprits corrompus en état de guerre entre eux, parce que l'un cherche sa satisfaction dans ce qui blesse l'autre. Ainsi, deux orgueilleux cherchent nécessairement à se déprécier mutuellement, et par-là ils se blessent l'un l'autre dans ce qui leur est le plus sensible; deux hommes rapaces et avides tendent à se dépouiller; deux envieux, à se nuire. La coëxistence de plusieurs âmes vicieuses placées à portée l'une de l'autre, produit donc et engendre nécessairement un état de guerre continuel et permanent, source constante pour chacune d'elles de malheurs et de misère. Voilà un second genre de punition, essentiellement et nécessairement lié à l'immoralité de la volonté.

Mais il est encore une troisième conséquence du vice,

qui nécessite une punition spéciale. Les méchans ne sont pas seulement en guerre entr'eux, mais les passions qui les entraînent, les portent à nuire aux bons, et à leur vouloir du mal. Or il appartient à la divine Providence de garantir les bons de pareilles attaques. Il faut pour cela qu'elle réprime les mauvaises tendances, et qu'elle rende impuissante la volonté ainsi portée au mal. Nous osons en conséquence affirmer, que Dieu lui-même est impuissant à assouvir les mauvais désirs. Pourrait-il faire le mal pour satisfaire l'envie ou la rancune d'une créature dépravée? Ne serait-ce pas là se renier lui-même et abdiquer son inaltérable nature?

Ainsi, trois motifs distincts, tenant à la nature des choses, appellent la souffrance et le malheur sur les esprits vicieux. Ce sont, pour nous résumer: d'abord l'impossibilité de satisfaire une tendance insatiable avec des objets limités, nullement proportionnés à l'étendue du besoin que l'on éprouve; en second lieu, l'hostilité naturelle des esprits vicieux qui les porte à se nuire entr'eux; enfin la nécessité que leurs haines et leurs efforts contre les bons, soient en dernière analyse réduits à l'impuissance.

Ces trois motifs nous paraissent les seuls mobiles qui puissent déterminer un être essentiellement bienveillant à exercer envers les méchans sa justice punitive. Dieu ne saurait, en effet, se complaire dans le mal, et la philosophie s'accorde avec la révélation chrétienne pour lui attribuer l'heureuse impossibilité de rien haïr (1).

(1) Le livre de la Sagesse énonce en ces termes ce grand principe: « *Nihil odisti eorum quae fecisti* ». Sap. cap. II, v. 25. Nous ne devons pas néanmoins prétendre peser la justice de Dieu, d'après nos vues bornées ; et outre

Puisque le cours naturel de nos recherches nous a conduits à aborder un sujet si délicat, nous ne craindrons pas d'ajouter encore un mot sur une question ultérieure, qui se présente ici naturellement à l'esprit, mais qui appartient bien plus à la philosophie religieuse, qu'à la morale proprement dite.

Bien des philosophes se demandent si les choses n'auraient, pu être dans leur origine, disposées à cet égard autrement qu'elles ne le sont; ou du moins, si Dieu ne pourrait pas briser les volontés rébelles des esprits viciés, et les arracher ainsi aux conséquences déplorables de leur propre obstination.

Séparons ces deux questions également graves, et qui présentent chacune une difficulté spéciale.

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de limiter en aucune manière la toute-puissance absolue, et par conséquent nous pensons que Leibnitz s'est mépris en avançant que l'univers ne pouvait être que ce qu'il est, parce qu'il convenait que Dieu créât le meilleur des mondes possibles. Mais en même tems, nous croyons que les œuvres de Dieu sont parfaites, c'est-à-dire, que rien ne leur manque de ce qui complète leur essence, et de ce que demandent leurs aptitudes naturelles. Ainsi, quoique le Tout-Puissant eût pu tirer du néant d'autres élémens, plus nombreux, plus variés, et en un certain sens, meilleurs que ceux qu'il lui a plu de créer, il ne pouvait disposer d'une manière plus sage ni plus bienveillante, ceux qu'il a réellement voulu produire; et cela, parce que dans cha-

les motifs que nous pressentons, la souveraine sagesse peut en avoir d'autres qui échappent à nos faibles regards.

cune de ses actions, il apporte toute sa sagesse et toute sa bonté.

Or, la création d'êtres moraux et libres adhérant à la vertu par un choix volontaire, qui fussent par conséquent en partie les auteurs de leur propre bonheur, cette création, disons-nous, exigeait la possibilité d'une chûte, condition inséparable de la vraie liberté. Il y a plus : la vertu ne brillant de tout son éclat, et n'apparaissant dans toute sa force, qu'après avoir passé par des épreuves pénibles et des luttes formidables, il était entièrement convenable que Dieu permît le mal, pour que ses créatures, en triomphant du mal, acquissent le plus haut degré de perfection dont elles étaient capables; car il ne pouvait lui-même ni les éprouver par des malheurs immérités sous tous les rapports, ni même les tenter directement, ce qui aurait été contraire à sa bonté (1).

La question qui consiste à demander si les choses pourraient être autrement et mieux disposées qu'elles ne le sont, se résout donc, sous le rapport spéculatif et abstrait, en disant qu'il pourrait y exister d'autres choses, mais que celles qui existent maintenant, ne pourraient être mieux ordonnées. De plus, par rapport à nous-mêmes qui posons cette question, nous pouvons dire avec une entière vérité, que nous ne saurions absolument pas avoir une destination plus haute, plus noble et plus glorieuse que celle qui nous est réservée dans l'ordre actuel de l'univers, et dont l'accomplissement dépend entièrement de notre fidélité à la loi morale.

(1) Nous trovons cette maxime dans l'Apôtre qui dit formellement en parlant de Dieu : « *Ipse vero neminem tentat* ». Ep. Jacob. cap. I, v. 13.

Il se présente maintenant à nous la seconde des questions que nous avons posées, et qui consiste à demander s'il ne serait pas plus conforme à la bonté absolue de briser les volontés obstinées dans le mal, du moins après qu'elles ont servi à assurer l'épreuve et le triomphe de la vertu.

Pour résoudre cette question délicate, observons que dans une nature intellectuelle, la volonté c'est la personnalité même. Briser la volonté, c'est dans de pareilles natures détruire l'existence elle-même; or il est moins sévère et moins rigoureux, de réprimer les mauvais effets d'une volonté viciée, que d'en détruire totalement l'existence.

En traitant cette question, Saint-Thomas d'Aquin fait une réflexion, qui nous paraît aussi juste que profonde. Tout ce qu'exige une parfaite justice, observe-t-il, c'est que la volonté mauvaise soit complètement et entièrement réprimée; mais l'existence est antérieure à l'acte libre qui constitue le fondement et la base de l'immoralité. Tout ce qui précède cet acte, est naturel et bon. La punition convenable à une justice parfaite, ne peut donc jamais exiger la destruction de ce qui forme l'existence naturelle, que la détermination libre et immorale ne peut rendre essentiellement mauvaise (1).

Ainsi la punition du vice apparaît nécessaire à notre raison, et sous tous les rapports nous arrivons à conclure que Dieu lui-même ne peut se dispenser de sévir contre

(1) Supplément à la Somme de Saint-Thomas, question dernière, art. 1. Réponse à la sixième objection.

lui. Si nous ajoutons à ces considérations, celle qu'aucun crime, pour monstrueux qu'il soit, n'est impardonnable du moment où l'homme en éprouve un sincère repentir, qu'aucun vice ne peut être assez enraciné pour que l'homme ne puisse s'en guérir par le secours de la religion, il nous paraît que les graves difficultés que présente la question du démérite positif, s'évanouissent, et que l'intelligence peut y voir un élément indispensable de l'ordre admirable que nous présente le gouvernement moral de l'univers.

---

§ IX

DE LA JUSTICE ET DE LA VERACITÉ

En cherchant à établir un système complet de morale sur des affections bienveillantes, il peut sembler que nous fassions rétrograder la science. En effet, une semblable tentative a été faite en Angleterre par plusieurs moralistes distingués, tels que Hutcheson, Cudworth et Henry More; mais leurs systèmes ont été confutés avec bonheur par plusieurs écrivains de mérite, à la tête desquels nous placerons Dugald Stewart; et, à la suite d'une discussion approfondie, leurs opinions paraissent abandonnées par les bons esprits.

La notion de justice présente surtout une grande difficulté dans ce système. Il paraît impossible de la déduire de la bienveillance; elle semble même devoir être supérieure à celle-ci, ou au moins devoir être immédiatement obligatoire.

Nous croyons cependant pouvoir soutenir ce que nous avons avancé sur la priorité des affections bienveillantes et morales, sans qu'aucune des objections victorieusement adressées aux moralistes précités, retombe sur notre système; car si leur doctrine présente un côté vulnérable, cela vient de ce qu'ils ne se sont point élevés jusqu'à prendre en considération le principe absolu de la morale, c'est-à-dire Dieu; et que sans la conception de cet être immuable, on ne peut expliquer l'origine de la notion d'une parfaite justice.

A la vérité, nous reconnaissons une loi naturelle, qui dans son origine est certainement divine, mais qui pourtant peut être connue et pratiquée par l'homme avant qu'il ait une connaissance claire et positive de Dieu. La possibilité d'observer cette loi, reposant sur une affection réelle et morale qui dans ce cas ne peut encore avoir pour objet que les hommes, il nous faut expliquer comment la simple bienveillance envers les hommes, peut engendrer une notion quelconque de la justice, quoique dans la morale pratique les devoirs de stricte justice soient constamment distincts des devoirs de bienfaisance.

Il nous paraît néanmoins que ceci s'explique facilement par une remarque fort simple. L'observation de la justice réglée par la loi naturelle, est prescrite en vue d'un bien nettement arrêté et déterminé, dont la pensée aperçoit facilement la possibilité et les principales conditions. Ce bien est la paix entre les hommes. Celui qui observe la loi naturelle sans s'élever encore à la connaissance de Dieu, doit nécessairement avoir conçu la possibilité d'un

pareil bien, qu'il aime et apprécie en vertu de l'affection morale qu'il a pour ses semblables.

La bienfaisance proprement dite peut aussi dériver de la même source, c'est-à-dire, d'une affection morale pour l'humanité; mais son objet est fort différent de celui de la justice, et c'est ce qui établit la distinction entre ces deux vertus. La bienfaisance a pour objet tout ce qui contribue au bonheur de l'homme: cette vertu est par conséquent illimitée et sans bornes. De là suit, entr'autres conséquences, que l'on ne peut pas exercer constamment la bienfaisance, parce que les plus amples moyens n'y suffiraient pas, mais que l'on peut être toujours juste, parce que l'on peut ne jamais donner à personne l'occasion d'un ressentiment légitime.

La justice est en quelque sorte une vertu négative; la formule suprême qui en représente l'essence, est celle-ci: Ne fais de tort à personne. Si maintenant on cherche le motif qui porte à l'observer, l'homme religieux ajoutera ces mots: Parce que le tort et l'offense déplaisent nécessairement à Dieu. Mais le simple observateur de la loi naturelle ne pourra dire autre chose, sinon: Observons la justice, parce que le tort et l'offense provoquent naturellement une réaction violente, et troublent la paix, premier bien de la société humaine.

Aussi l'on remarque chez les peuples anciens qui n'étendaient guères leurs affections morales au de-là du cercle étroit de la patrie, que leurs notions de justice se réduisaient à-peu-près à régler leur conduite envers leurs concitoyens. L'ancienne Rome appelait également du nom d'*hostes* les étrangers et les ennemis, et les notions de devoir

envers eux se réduisaient à bien peu de choses dans l'opinion nationale.

Ici, comme dans toutes les vertus morales, c'est la raison qui découvre les règles les mieux adaptées à la poursuite d'un but donné. Mais ce but, la simple raison est impuissante à le poser; il faut qu'une affection morale et réelle en rende la poursuite possible et désirable.

Ce n'est en conséquence que sur la notion de Dieu et le désir positif de lui plaire, que peut reposer un sentiment de justice réellement absolu et universel. En effet, la notion morale de Dieu est celle d'un être à qui la volonté directe du mal répugne tellement, qu'il est impossible de la lui attribuer à un degré quelconque. Ne vouloir de mal à personne, est donc une condition nécessaire pour lui plaire. Or c'est précisément là ce qui constitue le vrai fondement de la justice.

Cette vertu a un objet arrêté et défini, précisément parce qu'il est négatif, et que ne point causer de mal, ou du moins ne pas vouloir en causer, est la condition de toute moralité. Mais cette disposition nécessaire n'est encore qu'un acheminement vers le bien, parce que l'absence du mal ne peut pas à elle seule élever l'homme jusqu'à la sphère d'une moralité supérieure. Aussi le christianisme témoigne-t-il de ces vérités, lorsque d'un côté il appelle du nom de justes les hommes vertueux, en montrant l'injustice totalement repoussée par Dieu; tandis que d'un autre côté il enseigne que la justice ne rend pas l'homme digne du ciel, sans la charité qui est une tendance positive au bien universel et absolu.

La différence essentielle entre les devoirs de justice et

ceux de bienveillance, s'explique suffisamment par la considération de la nature différente de leurs objets. La fuite du mal peut être constante et absolue: mais si l'amour du bien, considéré dans l'âme, peut avoir ces mêmes qualités, la poursuite extérieure du bien dans toute son étendue, ne peut pas, par suite de la limitation des facultés humaines, être également l'affaire de tous les momens de la vie. Le bien est un objet tout-à-fait illimité; on ne peut lui supposer des limites assignables, on ne peut le pratiquer qu'en faisant un choix dans les manières de le réaliser. De-là dérivent les caractères qui distinguent la justice de la bienveillance, et qui font que ces deux vertus, quoique découlant d'une source identique, ont un caractère distinct, et ont paru à plusieurs moralistes entièrement irréductibles l'une à l'autre.

Nous pouvons faire un raisonnement semblable sur la véracité ou sincérité, dont on a voulu également faire une vertu primitive et irréductible. L'homme est d'abord vrai par un instinct naturel, parce que toute connaissance, nourrissant son intelligence qui est la partie la plus élevée de son être, lui cause un plaisir qui se communique facilement, et qui s'accroît en se communiquant. Mais cet instinct, don précieux de l'auteur de notre nature, n'est point encore méritoire. La franchise pratiquée par un motif rationnel et dans un but impersonnel, est seule une vertu morale. Or, on peut, comme nous l'avons vu pour la justice, se faire de la sincérité un devoir en vertu de deux mobiles différens; soit par amour des hommes, dans la conviction que la vérité leur est généralement

bonne et utile, soit par la conviction de se rendre par là agréable à Dieu.

Ce n'est que dans ce second cas, et en s'élévant à cette hauteur, que l'on peut porter une condamnation absolue contre le mensonge. Au point de vue humain, mentir paraît quelquefois nécessaire, non seulement dans un intérêt égoïste, mais même dans l'intérêt général. Comment blâmer, d'après la morale humaine, le mensonge de Christophe Colomb, sauvant d'une mort terrible tous les hommes de son expédition, en persuadant à des sauvages ignorans qu'un éclipse a une cause fabuleuse qu'il imagine pour les tromper? Cependant il s'est rencontré des moralistes qui, s'appuyant sur la véracité absolue de Dieu, ont blâmé une telle action. Nous n'entendons point ici discuter leur opinion qui implique une des questions les plus délicates de la morale; il nous suffit de constater quelle étendue on peut donner au devoir de la sincérité, quand on rapporte ce devoir à Dieu.

Nous ne pouvons concevoir cet Être parfait, sans lui attribuer un amour absolu de la vérité à laquelle il nous engage en conséquence à rester toujours fidèles. Cependant à cet égard le christianisme établit une règle très-sage, en enseignant à ne pas jeter la parole où elle n'est pas entendue, et à ne point exposer la vérité à des outrages gratuits en la prodiguant à ceux qui en sont indignes.

Laissant de côté la question de savoir si cette règle de prudence peut s'étendre jusqu'à permettre de tromper, par des assertions positivement fausses, de certains esprits qui ne feraient qu'abuser de la vérité, il nous suffit d'avoir

indiqué comment la véracité elle-même, en tant que principe rationnel, tire sa source de cet esprit moral qui consiste essentiellement dans un amour pur des êtres vertueux.

Les observations fines et pleines de justesse, que Dugald Stewart a cru devoir tirer de l'examen de la conduite des enfans, pour prouver qu'un principe irréductible et inné les poussait à la pratique de la justice et de la sincérité, n'ébranlent point notre opinion à cet égard. En effet, dans le sein du christianisme, les enfans subissent une influence morale dès l'âge le plus tendre, et le principe moral, une fois introduit dans leurs âmes, les pousse à bien des actions qui ont le caractère de cette moralité spontanée que nous avons vu précéder le développement de la liberté. On peut, dans l'observation de ces petits êtres, prendre pour inné ce qui n'est réellement qu'inoculé, et attribuer à la nature humaine ce qui est le résultat de l'action puissante du christianisme sur les âmes.

L'exemple de petits enfans chrétiens, déjà moraux et vertueux, avant même que de savoir ce que c'est que le devoir et la vertu, forme un spectacle charmant qui attache l'âme; mais il ne prouve pas que les principes du devoir et de la morale, fassent nécessairement partie de cette nature humaine qui, chez des peuples entiers et pendant des siècles, s'est montrée si corrompue et si cruelle. Il ne prouve pas davantage que sans une affection active et impersonnelle de l'âme, la justice et la véracité puissent être pratiquées comme vertus, ni que ces vertus aient pu être originairement conçues par l'esprit humain; chose qui nous paraît contraire aux lois primordiales de la pensée.

§ X

DU DEVOUEMENT ET DU SACRIFICE DE SOI-MÊME

Faire tout le bien qui se trouve en son pouvoir, c'est le propre de l'homme vertueux. Mais, dans l'emploi des moyens limités dont chacun dispose, il est naturel et légitime de tenir compte de ses propres besoins et de ses affections naturelles. Tel est le sens profondément vrai de cette expression, *le prochain*, par laquelle le christianisme désigne à la vérité tous les hommes, mais dans l'ordre de leur proximité naturelle qui doit nous les rendre d'autant plus chers qu'ils nous tiennent de plus près.

Cette règle éminemment sage, est quelquefois perdue de vue par des hommes imparfaits qui, exerçant sur des étrangers une bienfaisance fastueuse, sont peu aimables pour leur famille et leurs alentours. Ce défaut, que nous nous limitons à signaler, ne détruit pas la règle générale que nous avons posée.

La question qui maintenant se présente à nous, et qui a paru grave à bien des philosophes, est celle de savoir si, de ce que la bienveillance est une vertu qui ne connaît point de limites, il s'en suit qu'il existe un devoir rigoureux de faire tout le bien qui est à notre portée.

Les Stoïciens dans l'antiquité, et parmi les modernes, plusieurs écrivains, ont résolu affirmativement cette question. Une action, disent-ils, est nécessairement bonne ou mauvaise. Si elle est bonne, le devoir la commande; si elle est mauvaise, il faut s'en abstenir: il n'y a pas là de place pour les conseils qui n'entraînent pas une prescription absolue.

Le sens commun et la plupart des moralistes, résolvent la question dans un sens opposé. Toutes les langues ont des mots différens pour exprimer une chose louable ou une chose méritoire. Le langage commun, miroir fidèle de la pensée, indique assez la différence des idées représentées par chacun de ces mots.

C'est encore ici le cas de chercher à concilier les deux opinions, plutôt que d'en condamner une sans réserve. Cependant, c'est la seconde qu'il faut reconnaître comme la plus vraie.

La première de ces opinions est néanmoins basée sur une observation juste : c'est que le principe moral exerce sur l'homme tout entier une domination universelle, de sorte que toute action volontaire et libre peut être rendue morale, quand on la fait dans un bon esprit, et qu'elle seconde le développement légitime et normal des facultés humaines. Toute action délibérée doit donc avoir dans l'homme vertueux une sorte de rectitude, dont

elle ne peut manquer sans que cela indique quelque défaut dans l'agent.

Mais, si l'on considère, non pas la manière d'agir de l'individu, mais l'action en général dans ses rapports avec la loi morale, il y a une foule d'actions indifférentes, et de plus il se trouve une catégorie d'actions que la morale approuve, mais qu'elle n'impose pas positivement.

De plus, en restreignant notre considération à l'individu, il arrive bien souvent que deux lignes de conduite se présentent à lui, toutes deux bonnes, toutes deux conformes à la rectitude morale, mais l'une plus facile et plus agréable, l'autre nécessitant le sacrifice d'une portion de son propre bonheur, pour amener comme résultat définitif un plus grand bien impersonnel. Le choix, en de pareilles circonstances, est moralement libre. Suivre la première de ces deux routes est encore un acte vertueux, puisque nous les supposons bonnes l'une et l'autre; s'attacher à la seconde, sacrifier nos propres avantages à un bien impersonnel, c'est sans contredit une chose plus méritoire, mais qu'on ne peut pas toujours regarder comme obligatoire.

En général, on peut établir qu'il n'y a que la justice qui impose rigoureusement et comme un devoir absolu, le sacrifice de nos propres intérêts. La bienveillance nous invite à le pratiquer plutôt qu'elle ne nous l'impose; elle donne naissance tout au plus à ce que l'on nomme le devoir imparfait. On peut encore établir, que le bonheur qui nous semble promis dans cette vie, est chose tout-à-fait à notre disposition, que nous pouvons toujours sacrifier à un avantage d'un autre ordre, quoique nous ne puissions jamais comprendr

dans le sacrifice que nous faisons, rien de ce qui se rapporte non seulement à notre bien-être, mais encore à notre perfectionnement moral.

Kant a formulé dans sa morale ce second principe avec sa rigueur méthodique. Notre bonheur nous appartient, a-t-il dit, mais non pas notre perfection. Nous pouvons sacrifier en entier celui-là, mais rien de celle-ci.

En restreignant ces termes un peu trop absolus, on arrive à une haute vérité. Seulement le bonheur, auquel nous pouvons renoncer, c'est celui que nous procurent les choses transitoires, non point celui qui est essentiellement lié à la possession de la vertu. La perfection à laquelle nous ne pouvons renoncer, c'est uniquement le perfectionnement moral; car on peut, pour le bien des autres, renoncer jusqu'aux avantages de la science qui est indubitablement un perfectionnement de notre intelligence.

Quelques moralistes ont pensé que l'Être souverainement bon, ne pouvait se complaire dans des sacrifices douloureux, destructifs du bonheur de cette vie. Ces écrivains mutilaient par-là la nature humaine, en qui se trouve l'aptitude à ressentir un sentiment qui est peut-être celui qui l'honore et l'élève le plus, c'est-à-dire, le besoin du dévouement.

Faire le bien sans efforts et sans peine, le faire même avec une joie exquise et un bonheur constant, c'est le propre d'une nature angélique. Le faire en luttant contre la peine et la douleur, l'atteindre au prix du sacrifice de soi-même, c'est ce qui fait la grandeur de la nature humaine. Mais aussi, est-ce peut-être là une des causes, en vertu desquelles il a plu au Tout-Puissant d'élever la

nature humaine bien au-dessus des natures angéliques, et de la diviniser dans celui qui a donné l'exemple du plus grand des sacrifices.

Néanmoins, si le dévouement de soi-même se trouve parfois imposé par un devoir absolu, ce n'est que dans des cas rares et en quelque sorte exceptionnels. D'après la marche ordinaire des événemens de la vie, la vertu a des chances de bonheur terrestre bien plus nombreuses et bien plus assurées que le vice. Mais alors même, il y a certaines âmes que nous appellerons privilégiées, qui ressentent un besoin de dévouement et de sacrifices, qu'il est impossible de contester, et injuste de déprécier.

Sans aucun doute, un sacrifice ne peut avoir de valeur morale qu'autant qu'il est fait d'après un motif raisonnable. Celui qui est lui-même l'éternelle raison, ne saurait approuver un acte déraisonnable en lui-même. Mais, supposer qu'il n'ait point ménagé dans l'ordre des choses crées, un moyen légitime et normal de satisfaire une tendance aussi noble et aussi pure que celle dont nous venons de parler, ce serait faire injure à la Providence, et mutiler la nature humaine.

Ce serait là, cependant, une conséquence rigoureuse et logique de la doctrine des moralistes qui font du soin de notre propre bonheur un devoir rigoureux et positif, et qui condamnent sans restriction le sacrifice de nos jouissances innocentes. On a souvent remarqué, à propos de la poësie et des beaux arts, qu'il y a un certain degré d'élévation de pensées et d'exaltation de sentimens que l'on ne peut comprendre sans avoir éprouvé quelque chose d'analogue. On peut être excellent logicien, et ne rien

comprendre aux charmes des belles images et des grandes pensées; pareillement on peut être un dialecticien exercé, sans comprendre ce que le sacrifice de soi-même peut avoir d'héroïque. On cherche alors à déprécier le mérite de grandes actions réellement incomprises, en les attribuant à un enthousiasme irrationnel et à une exaltation délirante. Ce n'est point par le raisonnement qu'il est possible de convaincre de pareils dialecticiens, nous dirions volontiers à leur propos, qu'il manque une faculté à leur âme, et qu'ils sont aussi mal venus à juger de ce qu'ils ignorent, qu'un aveugle à juger des couleurs.

Cependant, la simple logique fait souvent usage d'un argument qui est applicable à notre cas. Qu'un anatomiste découvre un organe caché à ses devanciers, il conclut immédiatement et sans hésiter, que cet organe doit avoir une fonction à remplir. Cette conclusion peut être considérée comme s'appuyant sur le sentiment intime de la sagesse de l'auteur de notre nature, qui nous semble n'avoir dû faire rien en vain. Mais en laissant de côté ce principe trop élevé pour certains esprits, on peut encore appuyer ce raisonnement sur le principe logique de l'analogie, et sur les leçons que nous fournit l'expérience de toute la nature.

Ainsi, quand nous découvrons dans le cœur humain, un sentiment qui n'est pas le produit factice de l'inconduite et d'une liberté déréglée, il serait peu philosophique de ne point conclure qu'un moyen de satisfaction juste et raisonnable, lui a été ménagé dans l'organisation morale de l'univers. En reconnaissant le besoin de dévouement et de sacrifices, comme une qualité de certains

individus qui honorent particulièrement la nature humaine, on est inévitablement amené à attribuer à l'auteur de notre être, une volonté arrêtée d'agréer et de glorifier de pareils dévouemens.

C'est précisément parce que la grandeur morale déployée dans de pareilles circonstances, est au-dessus du niveau vulgaire, que certains esprits méthodiques mais bornés, ne peuvent la comprendre. La vraie philosophie, qui doit accepter sincèrement tous les faits que lui présente l'observation, admire de pareils dévouemens, lors-même qu'elle se sent impuissante à les inspirer. Mutiler la vérité, parce que l'on ne saurait tout expliquer, c'est outrager à la fois la raison et la morale.

Nous croyons précisément qu'une des preuves les plus frappantes que le christianisme présente aujourd'hui de son origine surnaturelle, consiste dans ce dévouement constant, et cette abnégation continuelle de soi-même, qu'il inspire chaque jour à un grand nombre de personnes.

Dans les premiers âges du christianisme, l'éclat du martyre frappait vivement les esprits qui admiraient le sacrifice de la vie, que rehaussaient souvent d'horribles tortures. Dans nos âges modernes, l'héroïsme qui consiste à affronter la mort, semble produire moins d'effet. On en a vu tant d'exemples que l'on s'y est en quelque sorte accoutumé. Mais le dévouement complet d'une longue existence, consacrée dans tous ses instans à de petits soins dont l'on n'a à attendre en ce monde ni gloire ni récompense, dont l'on ne prévoit d'autre terme que la tombe, c'est ce qui est fait pour frapper d'un profond étonnement un siècle où la recherche des

aisances de la vie a atteint un haut degré de développement, où la préoccupation de l'utilité matérielle concentre tant de pensées, et occasionne tant d'efforts intellectuels.

Un de ces intrepides missionnaires qui partent chaque année des ports de notre belle Europe, pour pénétrer en Chine ou dans le Tonkin, présente un phénomène moral digne de toute l'attention du philosophe. C'est un homme qui dès le printems de sa vie s'arrache à toutes ses habitudes, qui doit en quelque sorte se transformer lui-même, pour prendre un langage, des manières, des habitudes, entièrement contraires aux siennes. Une vie de privations et de souffrances l'attend; un seul mot qui trahirait en lui l'Européen, suffit pour attirer sur sa tête la mort, souvent accompagnée d'un luxe affreux de cruautés; il court aussi la chance de se voir condamné à porter, pendant quinze ou vingt ans, la cangue qui lui cause une continuelle torture, et lui ôte la faculté de reposer un instant sa tête (1). Cet homme, cependant, va avec sérénité et avec calme au-devant de tous ces dangers; il brave avec joie

(1) La cangue est une pièce de bois plate, une sorte de table, au milieu de laquelle se trouve une ouverture de la grandeur strictement nécessaire pour passer le cou. On assemble les pièces qui forment cette table, sur les épaules mêmes du condamné, de sorte que son cou s'y trouve fixé, et sa tête dépasse seule cette espace de plateau. Dès-lors il lui est impossible de porter ses mains à la bouche, et il doit recevoir sa nourriture de quelque autre personne; il ne voit ni ses pieds, ni aucune autre partie de son corps, il ne peut ni s'étendre pour dormir, ni appuyer un seul instant sa tête; son cou est comprimé nécessairement pendant ses courts instans d'un sommeil amené par l'épuisement; enfin un malaise continuel accompagne tous ses mouvemens. Plusieurs missionnaires subissent aujourd'hui même en Chine ce lent, mais cruel supplice.

de pareils obstacles, pour parvenir à répandre les instructions et les consolations de la religion parmi des peuples ignorans et corrompus. Quelle est la situation où se déploie une plus grande force de volonté et plus d'énergie morale?

De pareilles réflexions sont applicables au dévouement d'une jeune fille qui, en se faisant sœur de la charité, consacre toute son existence au soin des malades dont elle ne quittera le chevet qu'avec la vie.

Quelle est la force cachée qui produit d'aussi grands efforts de la volonté, et les rend non seulement possibles mais souvent faciles et désirables? La question vaut bien la peine d'être approfondie. Nous doutons que dans la disposition actuelle des esprits en Europe, aucune autre considération soit plus propre à mettre dans tout son jour la puissance de l'action que le christianisme exerce sur les esprits.

Reconnaissons en même tems qu'il est bien peu philosophique de vouloir rayer du catalogue des vertus morales, les sentimens qui produisent de telles actions. Ceux qui se refusent obstinément à rien reconnaître de surnaturel, doivent néanmoins avouer qu'il y a ici quelque chose d'inexplicable pour eux. Quant à nous, la question ne présente aucune difficulté, l'oubli de soi-même qui caractérise à un si haut degré la vertu chrétienne, nous paraît une des marques les plus certaines de sa céleste origine.

§ XI

DE LA DIFFÉRENCE DES FAUTES GRAVES ET DES FAUTES LÉGÈRES

Le sens commun de l'humanité, établit une différence marquée entre les fautes légères, effets inévitables de la faiblesse humaine, et les fautes graves qui, commises de propos délibéré, indiquent une immoralité positive. Rien de plus philosophique que cette maxime: Le juste tombe sept fois par jour, et il se relève. On ne cesse pas d'être moral et soumis à la loi du devoir, pour des négligences dans l'exercice de la vertu, qui sont à-peu-près inséparables de notre condition actuelle.

Cependant, lorsque de ces généralités si claires et si conformes au bon sens, on tente de descendre aux applications pratiques, lorsque l'on essaye de tirer une ligne précise de démarcation entre les actions qui indiquent simplement de la faiblesse, et celles qui dénotent une vraie immoralité, on se trouve souvent engagé dans des difficultés presque inexplicables. Les moralistes auxquels on donne le nom de Casuistes, ont eu recours, pour résoudre ces questions délicates, à des distinctions si subtiles qu'il en est résulté du discrédit pour leurs écrits.

Aussi beaucoup d'écrivains modernes qui ont traité la morale d'un point de vue purement philosophique, ont-ils laissé entièrement de côté cette question.

Nous ne pouvons approuver cette omission, ni croire que le problème ne doive se présenter, aussi bien aux méditations du philosophe qu'à celles du théologien. Ce n'est pas une question exclusivement religieuse, de pouvoir distinguer les fautes vénielles, de celles que l'on qualifie de mortelles. En faisant abstraction de tout enseignement révélé, et même de toute religion, on n'en est pas moins forcé de reconnaître, par l'observation de la nature humaine, qu'il y a des actions qui souillent profondément le cœur de l'homme, et l'engagent dans une voie de corruption et de vice; qu'il en est d'autres que l'on ne peut à moins que de blâmer, mais qui ne rendent ni méprisable ni méchant, celui qui se les permet.

Une difficulté fort grande se présente sur cette question. La théorie établit entre ces deux genres de faute une différence immense, et nous dirions presque infinie.

La violation délibérée et arrêtée de la loi morale, est un mal qu'on ne peut comparer aux faiblesses et aux oublis les plus funestes, par lesquels l'autorité du devoir n'est pas entièrement méconnue. Cependant, en pratique on passe des fautes les plus légères aux crimes les plus affreux, par une série de degrés qui constituent des nuances imperceptibles. Une passion, d'ordinaire, s'empare peu à peu de l'esprit, elle amène d'abord des fautes fréquentes et légères; plus tard elle peut conduire au crime; mais nous n'apercevons nulle part, dans ses développemens et ses progrès, un point fatal qui marque l'endroit où doit être placée la ligne de démarcation dont nous venons d'établir la nécessité.

Pour répondre à cette difficulté dont nous sentons toute la gravité, il nous faut recourir à une observation qui a été faite par tous les grands philosophes. C'est qu'il se passe au fond de notre être, une foule de choses dont nous n'avons nullement conscience, et qui échappent entièrement à l'observation directe. Des preuves irrécusables nous permettent néanmoins fort souvent, d'affirmer qu'une modification importante s'est opérée en nous-mêmes, sans que nous puissions noter l'instant précis où l'événement s'est accompli.

Un navigateur dépourvu de bons instrumens peut fort bien, en voguant sur le vaste océan, acquérir la certitude qu'il a réellement traversé l'équateur, sans pouvoir préciser le moment où cela a eu lieu. Pareillement l'homme franchit souvent, sans s'en apercevoir, la ligne qui sépare la faiblesse de l'immoralité; mais plus tard en réfléchissant

sur lui-même, il peut se convaincre de la réalité de ce funeste passage.

Nous pouvons à cet égard nous prévaloir d'un exemple tiré des mathématiques, et qui, à nos yeux, a d'autant plus de prix, qu'il est emprunté à une science qui brave tous les efforts du scepticisme. Toute personne un peu familière avec l'algèbre sait ce qu'est une série convergente, et elle sait aussi que le calcul nous fournit le moyen d'évaluer avec une précision absolue, la valeur de la totalité des termes de pareilles séries, même en les supposant prolongées à l'infini. Ainsi nous n'aurons jamais que l'unité pour valeur de la série suivante prolongée à l'infini:

$$\tfrac{1}{2} + \tfrac{1}{4} + \tfrac{1}{8} + \tfrac{1}{16} + \tfrac{1}{32} + \tfrac{1}{64} + \tfrac{1}{128} + \text{etc.}$$

Au contraire, les séries divergentes ont une valeur qui s'accroît indéfiniment, à mesure que l'on somme ensemble un plus grand nombre de termes qui les composent; et cette valeur devrait enfin atteindre l'infini.

Maintenant, tout algébriste sait aussi qu'une fonction analytique susceptible d'être convertie en une série, peut, lorsqu'elle contient une variable, se traduire en une série qui sera convergente ou divergente, d'après un fort léger changement de la variable même.

En se plaçant par la pensée à la limite même où s'opère ce changement, on peut dire en toute vérité, qu'un changement inappréciable dans la valeur de la variable, produit un changement infini dans la valeur de la série qui cesse d'être sommable et d'avoir une valeur déterminée, dès qu'elle cesse d'être convergente et devient divergente.

Cet exemple s'adapte parfaitement à la question que nous traitons ici. Dans le cours des choses, tous les événemens s'enchaînent, les effets deviennent causes à leur tour, et l'action la plus insignifiante a une série de conséquences qui s'étendent dans l'avenir d'une manière indéfinie. On doit même concevoir les anneaux d'une pareille chaîne en nombre infini, du moment où l'on admet le principe de l'immortalité de l'âme, et celui d'une rémunération parfaitement juste qui s'étend aux plus petits détails de la vie.

Maintenant occupons-nous exclusivement de la série de conséquences qu'une action, considérée sous le rapport moral, a sur l'état intérieur de celui qui la fait. Nous devons admettre qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que cette série indéfinie prolongée dans l'avenir et même dans l'éternité, ait une valeur totalement différente, suivant que les effets qui suivent immédiatement l'action, vont dès l'abord en augmentant ou en diminuant graduellement. L'effet total et définitif différera infiniment de valeur dans ces deux suppositions, quoique les premières conséquences paraissent en premier lieu fort peu dissemblables.

Ceci nous met sur la voie de résoudre la question que nous nous sommes posée. L'observation nous montre que les penchans actifs et intellectuels tendent constamment à se développer et à se fortifier, quand ils obtiennent un empire réel sur la volonté. Or, tant que le principe moral continue à rester dominateur dans un esprit, les faiblesses et les imperfections sont nécessairement en voie de guérison, parce qu'en se fortifiant suivant sa tendance naturelle,

le principe moral fera cesser et tomber ces anomalies, comme les symptômes de faiblesse d'un enfant délicat cessent à mesure qu'il devient homme.

Quand, au contraire, c'est un penchant vicieux qui domine la volonté, l'esprit a déjà répudié l'obéissance à la loi du devoir. Il ne fait donc plus que se fortifier dans son immoralité qui acquiert une tendance constante et continue à s'accroître, et à exercer sur la volonté un empire de plus en plus difficile à secouer.

Rappelons maintenant une chose que nous avons dite. Aucun vice n'est inné dans l'homme; tous sont le produit d'une détermination libre de la volonté.

Mais qui s'est jamais dit de plein gré: je vais me rendre orgueilleux ou cruel? C'est donc dans des actions coupables que l'homme se rend vicieux; mais il ne voit qu'en partie ce qu'il fait. Il sait qu'il viole la loi morale, et qu'il souille son âme: cela suffit pour qu'il ne soit pas recevable à se plaindre dans l'avenir de sa punition comme d'une chose injuste. Mais ce qu'il ne voit pas, et qui est plus grave encore, c'est qu'il change l'état de son esprit, qu'il y introduit un désordre permanent et habituel, et que sa faute doit engendrer un vice, c'est-à-dire, une tendance fixe à des fautes nouvelles.

Voilà donc ce qui distingue les deux genres de fautes que nous avons énumérées. Les unes échappent à la volonté stimulée par des appétits et des instincts aveugles. Elles indiquent une faiblesse réelle dans l'action de la liberté morale, mais elles ne nous placent point sous l'empire de ces associations vicieuses et factices de principes d'action, qui sont une source féconde de chûtes nouvelles.

Les autres engendrent des vices, et mettent par là la volonté en état d'hostilité et d'opposition permanente avec la loi morale.

Telle est la formule générale et absolue, qui nous semble résoudre la question, et indiquer d'une manière tranchée et distincte, la ligne de démarcation que nous cherchions.

La vérité du principe général n'est point compromise parce que souvent dans la pratique il est d'une application fort difficile, et que les données peuvent nous manquer pour apprécier les cas particuliers d'après cette règle générale. De ce que l'on ne peut point toujours peser rigoureusement la valeur morale de chaque action, il ne s'ensuit pas qu'il soit superflu d'établir des principes rationnels, pour arriver à une appréciation de ce genre qui soit aussi juste que possible.

On ne peut aucunement concevoir la différence immense qui sépare quelquefois des fautes en apparence si peu différentes, sans avoir réfléchi sur cette tendance à l'infini, qui se manifeste dans l'homme dès qu'il s'est élevé à la sphère de la moralité, et qui dès-lors devient indestructible. Désormais il ne dépend plus de sa volonté de ne plus ressentir ce besoin illimité de satisfaction. Seulement il peut le détourner de son objet naturel et légitime, qui est le bien moral, et le reporter sur des objets qui, par leur propre nature, ne peuvent satisfaire que des désirs limités et bornés.

C'est par cette association factice, que nous avons défini l'essence du vice. C'est par la considération de la permanence des vices dans l'âme, que nous pouvons arriver

à évaluer les affreuses conséquences des actions qui engendrent les vices. Ces actions ont des suites funestes, hors de toute proportion avec celles de toute faute qui ne paralyse pas entièrement l'empire que le principe moral exerce habituellement sur une âme pure.

FRAGMENS SUR LA PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME

I

DES RAPPORTS DE LA VRAIE MÉTAPHYSIQUE ET DE LA MORALE CHRÉTIENNE

Le lien intime et nécessaire qui unit la métaphysique à la morale, a été aperçu par tous les grands philosophes. Ce lien est aussi naturel qu'indestructible, parce que, dans le plan de la suprême sagesse qui a formé l'univers, la nature d'un être se rapporte nécessairement à sa destination. Or, la métaphysique porte le flambeau de l'investigation scientifique sur la nature des facultés de l'esprit humain, et nous apprend là-dessus ce qu'il nous est permis de savoir. La morale se propose de montrer la route à suivre pour atteindre à la vraie destination de l'homme.

Une philosophie méthodique et rigoureuse, doit donc aboutir à la morale par la métaphysique; et il n'y aurait même pas d'autre marche possible pour l'esprit humain, si la Providence n'avait pas, dans l'intérêt de l'humanité, disposé les choses de manière à ce que l'on pût être moral sans être savant, et à ce que la pratique pût, sur cet objet essentiel, dévancer la théorie.

Voilà pourquoi le christianisme présente depuis bien long-tems un système complet de morale, sans l'avoir appuyé dès le principe sur des notions métaphysiques correspondantes. Cette morale nous est présentée comme étant d'origine divine, tandis que c'est à notre raison à remonter la chaîne des déductions, et à découvrir les lois de l'entendement et de la pensée, qui doivent se trouver nécessairement en parfaite harmonie avec la vraie morale. C'est par là qu'une théorie fort incomplète de la science de l'esprit humain, a pu se trouver, dans les écoles chrétiennes, associée à des enseignemens profonds et sublimes de moralité.

Mais, depuis que la raison humaine, dans les siècles modernes, a entrepris le grand ouvrage de rebâtir l'édifice entier de nos connaissances, en mettant de côté toute donnée traditionnelle, la morale s'est trouvée profondément ébranlée. On s'est demandé pourquoi il faut être juste, ainsi que vertueux, et plus d'un système de philosophie s'est trouvé impuissant à résoudre cette question.

Le sensualisme paraîtrait avoir dû se résigner facilement à proclamer à cet égard son incompétence absolue; mais sentant que reconnaître cette impuissance sur un point si important, c'était souscrire à sa propre condamnation

comme système philosophique, il tenta des efforts remarquables pour échapper à cette nécessité. De-là ces tours de force ingénieux, pour déduire de l'intérêt personnel bien entendu, les préceptes moraux que les masses élevées dans le sein du christianisme ne pouvaient entièrement méconnaître.

Ces tentatives spécieuses, mais dépourvues de solidité, ne pouvaient obtenir un succès durable. L'essence de la morale consistant à apprécier impartialement le bien, hors de nous comme en nous-mêmes, toute tentative pour la réduire à un calcul d'égoïsme, était d'avance condamnée à l'inconséquence, ou devait aboutir à la destruction totale des notions du devoir et de l'honnêteté.

Helvétius en France, Mandeville en Angleterre, arrivèrent à cette extrémité. Blessant par-là des sentimens honorables, et universellement répandus, ils durent nécessairement provoquer une réaction. Telle fut la principale cause de la puissance des écrits de Rousseau. Sans principes fixes, sans doctrines arrêtées, cet écrivain célèbre dressa une protestation éloquente contre la mutilation à laquelle la philosophie à la mode prétendait assujettir la nature humaine, en ne lui reconnaissant point d'autres mobiles que le pur égoïsme. Cette protestation eut du retentissement dans les esprits, parce qu'elle s'adressait à des sentimens intimes dont chacun avait à quelque degré ressenti l'influence. Mais c'est là plutôt un fait social, digne comme tel d'une attention spéciale, qu'un événement de l'histoire de la philosophie considérée comme une science positive.

En Angleterre, la réaction contre le scepticisme moral

eut plus de portée, et elle s'y opéra d'une manière plus régulière et plus savante. Un grand nombre d'écrivains estimables s'attachèrent à montrer combien Mandeville avait dû mutiler la nature humaine. Hutcheson mit en avant sa théorie du sens moral. Enfin l'école écossaise s'illustra par des efforts consciencieux et couronnés de succès, pour établir le principe du désintéressement du devoir, et pour démontrer l'impossibilité absolue de réduire la morale à un calcul d'intérêts.

Kant, pénétrant plus avant dans la question, arriva à des conséquences remarquables. Il adopta pleinement le principe du désintéressement du devoir, et le fortifia par de nouvelles considérations. Il reconnut de plus, avec une grande justesse, que le fondement définitif de la morale ne peut point être établi à l'aide de la simple logique et du raisonnement, s'exerçant sur l'expérience sensible. Il en conclut que, pour pouvoir atteindre une vraie moralité, il faut nécessairement avoir recours à un principe transcendant, c'est-à-dire, dépassant l'expérience.

Ces deux grandes vérités avaient depuis long-tems été proclamées par le christianisme, qui a professé constamment la nécessité du désintéressement, et qui considère la foi en un Dieu rémunérateur, comme la base nécessaire de tout acte méritoire, et comme le fondement de la vraie moralité, fondement que les écoles chrétiennes appellent surnaturel, au lieu de le nommer transcendant.

C'est néanmoins un grand événement dans l'histoire de la philosophie, que la raison humaine ait dans la personne de Kant retrouvé, pour ainsi dire, ces deux principes, et

en ait donné une démonstration qui ne repose que sur les faits de notre propre nature.

Kant proclama également une grande vérité, en établissant que la vraie notion de liberté morale implique la notion du devoir et de la moralité. L'homme, dit-il, serait nécessairement dominé par les impressions qu'il reçoit du dehors, et entraîné par la fougue de ses passions animales, si sa raison ne possédait un principe de détermination propre, auquel elle peut se rattacher pour être vraiment libre, c'est-à-dire, capable de résister aux attraits des objets extérieurs.

Ce raisonnement est juste, et sa conclusion, rigoureuse. Cependant il nous paraît qu'il faut ajouter plusieurs observations à celles de Kant, pour arriver à formuler une théorie satisfaisante et complète. Ainsi, nous croyons incontestable que la liberté morale implique l'existence d'un principe interne de moralité et de vertu; mais nous croyons important d'ajouter que ce principe moral présupposé par la vraie liberté, lui est nécessairement antérieur; que souvent il agit réellement et produit des actions morales et vertueuses, avant l'apparition de la liberté. C'est là cette moralité spontanée dont nous avons parlé, qui n'implique point encore la liberté. Son existence n'a point été clairement aperçue par Kant, mais elle ne contredit point ce qu'il y a de vrai dans ses observations.

Pareillement, la nécessité d'un principe transcendant, pour établir la morale sur un terrain solide, ne peut plus aujourd'hui être contestée par aucun penseur exercé. Mais ce point d'appui qui ne peut se trouver dans l'universalité des choses bornées dans l'espace et dans le tems,

est-ce bien dans une confiance en lui-même que l'homme le trouvera? N'est-il pas plus naturel de le chercher dans la notion d'un être supérieur à toute la nature, immuable et invariable par son essence même; en un mot, ne faut-il pas reconnaître que ce principe, dont Kant exprime si bien la nécessité, quoiqu'il en méconnaisse la vraie nature, c'est la foi en Dieu?

En faisant de la raison humaine le suprême législateur, et l'arbitre souverain du bien absolu, Kant la divinisait. Quoique sous le rapport pratique, il ait enseigné une morale très-pure et irréprochable dans tous ses détails, cette erreur fondamentale est de nature à compromettre tout le succès de son œuvre, parce qu'elle exalte outre mesure l'orgueil humain, en assignant à la volonté d'un faible individu, la tâche impossible d'engendrer à elle seule toutes les vertus.

Cette divinisation de l'homme fut plus nettement encore enseignée par Fichte. Le disciple par sa hardiesse étonna son maître qui le désavoua publiquement; mais l'historien de la philosophie reconnaît facilement la liaison de ces deux systèmes. Plus tard l'Allemagne inclina vers la doctrine de l'identité absolue, qui divinise encore l'homme, mais avec lui la nature, et qui a par conséquent une tendance marquée au panthéisme. Là encore, la morale n'a d'autre base qu'une disposition du sujet, c'est-à-dire, de l'homme qui la pratique.

A la vérité, la base du devoir est moins étroite dans ce système, que dans celui de Fichte. Celui-ci voulait le fonder uniquement sur une faculté du *moi*, isolé dans l'univers; ses successeurs l'établissaient encore sur l'activité

du *moi*, mais en le considérant comme en rapport nécessaire avec toute la nature.

Toutes ces spéculations métaphysiques laissent inexpliquée l'origine des notions morales. On les admet comme un fait de la nature humaine; on en tire des conséquences fort importantes; mais c'est toujours de la nature du sujet humain que l'on s'efforce de les déduire. Lors même qu'avec Jacobi et Kœppen, on déclare regarder le sentiment moral comme un fait primitif et irréductible, c'est encore par l'analyse des pensées et des affections du sujet moral, que l'on veut en déterminer les caractères. L'idée fondamentale de l'école de Kant, est donc toujours de se borner à prouver que le principe moral, par la constitution même de l'esprit humain, exerce sur les affections de l'âme un empire puissant et irrésistible.

Nous croyons, au contraire, qu'il faut chercher l'origine de tout sentiment moral dans les qualités et le caractère de l'objet envers lequel s'exerce l'affection morale. Une affection morale sans objet nous paraît une absurdité. De là nous avons déduit la nécessité d'une connaissance, soit expérimentale soit transmise, de la vertu déjà pratiquée, ou bien celle d'un Dieu rémunérateur, comme une condition absolue de la moralité naissante.

Nous ajouterons que l'affection morale ne fait que nous déterminer à attacher un prix réel et senti, au but de nos actions. A l'intelligence et à la raison, sont entièrement réservées la découverte et la détermination des moyens les mieux adaptés pour atteindre ce but. Ainsi la raison reste une faculté simple; elle n'est point double comme le voulait Kant; seulement son office se borne à éclairer l'esprit, et nullement à influencer la

volonté. Ce sont là deux facultés, entre lesquelles la philosophie établit une différence essentielle. Pour qu'elles agissent de concert, il faut qu'un lien s'établisse entre elles. Les affections morales sont précisément ce lien, qui nous fait aimer comme bon ce que l'intelligence a conçu comme réel, et qui nous fait vouloir positivement les moyens que notre raison nous montre comme nous rapprochant du but auquel nous aspirons en vertu de notre moralité elle-même.

Cette théorie se combine parfaitement avec celle que nous avons exposée sur l'origine et la nature des idées. Nous avons vu que l'intelligence est, à proprement parler, la réceptivité des idées qui par leur nature même n'expriment que de simples possibilités; possibilités qui n'ont aucune place fixe dans l'espace et dans le tems, et qui par conséquent sont universelles. La faculté du jugement, fort distincte de l'intelligence, procède par des verbes intellectuels, ou des affirmations de réalités. Là, l'âme est active et non plus passive. D'après le témoignage irréfragable de ses sens, elle affirme la réalité qui l'affecte, en même tems qu'elle voit par l'intelligence la possibilité illimitée de la chose perçue. La sensation, affection réelle, fournit à l'âme le complément de l'idée, c'est-à-dire, la persuasion de l'actualité de la chose dont l'idée exprime la possibilité.

Pareillement, dans l'ordre moral il se rencontre ce que nous avons nommé les simples idées morales, dépourvues de toute énergie et de toute action sur la volonté. Ce sont, si on en analyse la nature intime, de simples possibilités d'agir, aperçues par l'intelligence, et vers lesquelles

il suffit que l'attention soit dirigée par un enseignement convenable, pour que l'esprit les conçoive aussitôt sans aucune difficulté.

Ainsi, en disant à l'homme le plus vicieux et le plus corrompu: Nous appelons justes toutes les actions dictées par des règles conçues dans le but de conserver la paix entre les hommes; il comprend ce langage sans le moindre effort. Mais l'idée de la justice qu'il conçoit par ce moyen, lui apparaît comme une abstraction; il peut même penser qu'il y a de la folie à régler d'après elle sa conduite quand elle contrarie son intérêt personnel. C'est encore ici un effet des idées qui montrent de simples possibilités, et qui ne peuvent, par conséquent, exercer dans cet état une action déterminante sur la volonté.

Mais, quand l'âme éprouve une affection réelle, qui lui fait apprécier comme bon, le but que l'idée indique comme possible à atteindre, la route qui mène à ce but, devient un objet de notre choix. Le sentiment moral fournit à l'âme un motif de compléter l'idée morale, et d'affirmer son autorité, comme la sensation physique fournit à l'âme un motif de compléter les idées pures des choses corporelles, et d'en affirmer l'existence actuelle et positive.

L'affection morale fait alors que l'esprit, au lieu de voir dans les idées de justice et de devoir, de simples possibilités et des abstractions sans subsistance, y sent une vraie réalité; qu'il y reconnaît un bien qu'il convoite et auquel il adhère; qu'il y trouve enfin une direction assurée de sa conduite réelle. L'idéal de la vertu, que l'intelligence peut concevoir comme un type abstrait sans aucune réalité, devient alors pour l'âme un but réel et positif qu'elle

ambitionne d'atteindre; et elle procède à cet égard par des verbes intellectuels et moraux qui affirment, non pas seulement des idées, mais la réalité des devoirs que les idées morales expriment.

Cet accord remarquable entre les résultats les plus avancés de la métaphysique moderne, et les bases de la morale enseignée aux hommes depuis tant de siècles dans les écoles chrétiennes, est un fait très-remarquable.

Il nous semble marquer le terme d'un grand mouvement de la pensée humaine, qui forme le fait capital de l'histoire des derniers siècles. La Providence a voulu permettre durant cette époque, une réaction violente contre le principe d'autorité qui au moyen âge avait présidé à la réorganisation de la société humaine dissoute par la barbarie. Toutes les autorités ont en conséquence été remises en question, même celle de Dieu, de la morale et de la raison. De déplorables excès ont été la suite de cette anarchie morale; mais la Providence qui sait toujours tirer le bien du mal, a su en faire naître cet avantage, qu'un regard scrutateur et investigateur s'étant porté sur l'examen des croyances et des opinions humaines, il est désormais bien plus facile d'apercevoir la nécessité de certaines données fondamentales, sans lesquelles la raison n'est qu'une faculté stérile, inhabile à rien établir sur une base fixe, et bien plus incapable encore de diriger notre conduite.

L'esprit humain, après avoir rejeté avec l'ardeur d'un écolier qui s'émancipe, l'autorité des anciennes traditions, s'est trouvé entraîné par une pente logique et irrésistible, jusqu'à un scepticisme absolu, et il lui a fallu douter non

seulement de l'existence du monde entier, mais même de celle de la vérité. Alors il a dû reconnaître que la série des raisonnemens que nous faisons sans cesse, ne peut remonter à l'infini; qu'il faut admettre certaines données primitives d'où la raison part, mais qu'elle ne peut point contrôler.

Peu à peu, rétrogradant dans sa carrière dangereuse, la philosophie moderne a répudié le scepticisme; elle a reconnu le désintéressement du devoir, la nécessité de la foi, celle d'une religion dont la nature humaine indique manifestement la nécessité. Les conclusions auxquelles elle aboutit, la rapprochent par degrés de cette antique et immuable doctrine chrétienne, sous l'influence de laquelle s'est élevée la société européenne, et à laquelle la pensée philosophique moderne est elle-même redevable de ses premiers développemens.

Nous croyons en conséquence pouvoir conjecturer que le retour de la philosophie moderne au christianisme, déjà sensiblement commencé, est destiné à se compléter et à s'accomplir entièrement dans un avenir peu éloigné.

Là doit se trouver le remède aux agitations et aux déchiremens que la société européenne a ressentis dans ces derniers siècles. Nous le répétons ici avec une conviction entière: Tout sort de la pensée, et l'histoire du monde n'est que l'histoire de son développement. Que les luttes d'opinions et d'idées viennent à s'apaiser, qu'une doctrine sage et vraie montre à chacun la part d'erreur et la part de vérité qu'il y a dans les théories qu'il avait adoptées, alors les intérêts matériels rougiront d'eux-mêmes, et auront honte de produire des maux tels qu'en entraînent à leur

suite, les luttes et la discorde. Observons, en effet, que c'est surtout en combattant sous l'égide d'une idée et d'un principe nettement formulé, que les intérêts matériels devenant formidables, s'entrechoquent avec une aveugle violence.

Que les penseurs qui marchent à la tête du mouvement intellectuel, adoptent cette antique devise: Unité de doctrine dans les choses nécessaires; liberté dans les douteuses; bienveillance dans toutes: et le calme renaissant dans les esprits, ne tardera pas à se manifester aussi dans la marche des événemens du monde politique. Ces événemens, après tout, ne sont jamais aux yeux du sage, qu'une traduction éclatante du travail intérieur de la pensée de l'homme.

II

DE LA FOI

Nous avons dit que tous les objets de la pensée humaine se réduisent en dernière analyse à trois catégories absolument distinctes. La première comprend les réalités sensibles dont nos sens nous affirment l'existence. La seconde, les idées, objets propres de l'intelligence, qui n'ont de place fixe ni dans l'espace ni dans le tems, et qui n'apparaissent à nos yeux que comme de simples possibilités. La troisième comprend les réalités morales.

Cette troisième catégorie d'objets de la pensée, participe en quelque chose des caractères de chacune des deux premières. De même qu'une simple idée, une notion morale a quelque chose d'absolu et d'indépendant de l'espace et

du tems: de même aussi, elle n'implique pas nécessairement sa propre réalisation, et elle peut se présenter à l'esprit à l'état de simple abstraction. Mais de même que les réalités sensibles, les sentimens moraux agissant sur l'âme, y causent des effets réels et sentis, montrant par là qu'ils constituent un lien positif et réel entre l'ordre des réalités et l'ordre idéal.

La vraie moralité est inséparable d'une ferme persuasion de l'existence réelle des objets envers lesquels on se tient pour obligé. Mais cette persuasion ou croyance, quand il s'agit d'un devoir absolu, ne repose ni sur une sensation corporelle ni sur l'évidence logique; il faut donc désigner par un mot particulier le fondement de cette croyance. Le langage philosophique ne nous en offre aucun qui soit plus adapté à cet usage, que le mot de *foi*, que nous emploirons désormais dans cette acception.

Nous voilà donc conduits à dire que la sensation, l'intelligence et la foi, sont les trois fondemens de toutes les connaissances humaines, et que chacune d'elles répond spécialement à l'une des trois grandes catégories dans lesquelles se classent tous les objets de la pensée. Les sens nous ont été donnés pour percevoir les réalités physiques; l'intelligence, pour atteindre la sphère supérieure de l'idéalité absolue; la foi, pour nous assurer des réalités de l'ordre moral.

La philosophie moderne a eu pendant quelque tems la prétention de n'admettre que le témoignage des sens et les lois de la logique. Mais en procédant de cette façon, elle devait nécessairement aboutir, et elle aboutit, en effet, à la négation de toute morale. Or, par là elle mutilait la

nature humaine, qui, sans moralité, est incomplète et malheureuse. Elle devenait en outre infidèle à sa propre méthode; car l'expérience, proclamée le seul guide assuré de la philosophie, montre clairement que l'homme n'est point dépourvu de toute moralité, comme il devrait l'être d'après les théories dont nous parlons.

Il fallut donc revenir à reconnaître, que plusieurs points de doctrine qui avaient paru accessibles à la raison naturelle, présupposent néanmoins et impliquent la nécessité de la foi.

De profonds penseurs crurent en conséquence, devoir établir une distinction entre la foi religieuse et la foi philosophique. Nous verrons bientôt ce qu'il y a de défectueux dans cette division; mais il faut convenir que ce fut un grand progrès pour la philosophie moderne, que d'être revenue à reconnaître sur ce point deux grandes vérités qu'elle avait cherché à dissimuler tant qu'elle l'avait pu.

La première de ces vérités, c'est qu'il existe en fait certaines croyances à peu près universelles, qu'il est impossible de ramener à n'avoir pour origine que les sensations physiques et les lois de la logique. La seconde, c'est que les croyances de cette espèce ont un lien intime et essentiel avec la moralité et la vertu, qui sans elles seraient inexplicables, et qui réciproquement portent et disposent l'esprit à admettre la réalité de ces mêmes doctrines.

C'est encore Kant que nous retrouvons ici, signalant le premier dans l'histoire de la philosophie moderne, la nécessité de ce lien entre la moralité et la foi, et le démontrant

de manière à ce que la science ne peut plus en douter. Aussi, après lui la nécessité de la foi continue-t-elle à être reconnue par Fichte, par Schelling, par Jacobi, et généralement par tous les systèmes qu'a enfantés le génie méditatif de l'Allemagne. Seulement, quand il s'agit de définir les caractères et la nature de cette foi, trouvons-nous peu d'accord dans ces philosophes, et bien des objections à leur adresser.

Kant distingue deux espèces de foi. Plusieurs de ses successeurs en signalent une troisième. La science moderne semble donc être arrivée à reconnaître trois genres de foi. La foi morale, qui est une croyance à la réalité du devoir; la foi religieuse, qui nous assure de l'existence de Dieu et de ses attributs moraux; enfin, la foi ecclésiastique, qui nous fait admettre les doctrines reconnues par la société religieuse, ou par l'église dont nous sommes membres.

Ceci demande de sérieuses réflexions et une discussion approfondie, d'autant plus que cette distinction de trois espèces différentes de foi, se trouve en opposition directe avec l'enseignement des écoles chrétiennes.

Et d'abord il nous semble facile d'éliminer entièrement la première espèce que nous avons signalée, c'est-à-dire, une foi purement morale. Nous avons dit qu'il nous paraît absurde qu'un homme se croie obligé, sans que son obligation se rapporte à un être réel. Maintenant, ou l'homme se croit obligé envers Dieu, et dès-lors il y a déjà commencement de foi religieuse, ou bien il ne se croit obligé qu'envers ses semblables, et dans ce cas il ne faut plus parler de foi, mais de connaissance expérimentale et d'affections réelles envers les hommes. Nous reconnaissons bien un

droit naturel qui peut être connu, avant même que l'individu ait élevé sa pensée jusqu'à Dieu. Mais, ou ce droit n'est qu'une simple abstraction sans influence sur la volonté, ou bien il repose sur une affection réelle, telle que l'amour de l'humanité, celui de la patrie, celui d'une société particulière dont on est membre, et dans l'intérêt de laquelle on observe les lois de la justice envers ses associés. Il n'y a donc point là, à proprement parler, de place pour la foi; car l'amour des hommes se rapporte, dans tous ces cas, à des êtres réels, connus par l'expérience, et aimés par une inclination de l'âme qui ne nous fait connaître aucun objet caché, ce qui est le propre de la foi.

Si l'école germanique a cru devoir admettre une foi au devoir, purement morale et point encore religieuse, cela tient à l'esprit général de sa méthode. Elle conçoit la philosophie comme étant appelée à expliquer toutes les connaissances humaines par le seul développement des facultés du sujet pensant. Ainsi, trouvant par une observation irrécusable, que les hommes admettent des devoirs absolus, elle dut conclure qu'une faculté spéciale était en eux le principe de cette croyance. Cela lui était d'autant plus nécessaire, que c'est sur la notion absolue du devoir, qu'elle prétend appuyer la preuve morale de l'existence de Dieu. On crut donc faire un cercle vicieux, en voulant prouver l'existence du devoir absolu par celle de Dieu, pour prouver après cela l'existence de Dieu par la morale: l'on en conclut qu'il fallait, de toute nécessité, faire reposer la notion de vertu sur une base indépendante de toute religion.

Le tort fondamental de cette doctrine est donc d'avoir méconnu le principe, que l'homme en toute chose ne peut

exercer aucun genre d'activité, sans avoir été préalablement affecté passivement par l'objet même envers lequel il réagit plus tard. Ainsi dans notre exemple, l'homme ne peut par la pensée s'élever jusqu'à Dieu, sans que Dieu par une action réelle exercée sur l'humanité, ne se soit en partie fait connaître à elle. Cette action qui se nomme la grâce, est ce qui a inspiré aux hommes les premières croyances religieuses, et spécialement celle en un souverain rémunérateur.

De la croyance à Dieu, découle naturellement celle à une loi morale absolue et invariable: mais suivre un procédé inverse à celui que nous venons d'indiquer, placer la croyance à une morale absolue comme antécédent logique de celle en un Dieu rémunérateur, c'est une marche fausse et trompeuse. Aussi Kant, qui a voulu suivre cette méthode, est-il forcé d'avouer qu'elle aboutit à l'inexplicable, et d'ajouter qu'il est entièrement au-dessus des forces de la raison, de comprendre comment la loi du devoir, qui se présente à elle comme une simple abstraction, peut exercer un empire réel sur la volonté. Du moins, il reconnaît encore un lien indissoluble et nécessaire entre les notions de Dieu et du devoir; mais quelques-uns de ses successeurs semblent penser que l'esprit peut s'arrêter à la simple notion d'une morale absolue, sans en conclure encore celle de Dieu; ce qui équivaut à reconnaître un devoir dénué de tout fondement, de toute sanction et de toute origine.

Cette difficulté, que nous évitons entièrement dans notre système, nous semble exclure tout-à-fait l'opinion qui admet une foi philosophique entièrement distincte de toute foi religieuse.

Passons maintenant à examiner la question qui suit immédiatement celle que nous venons de résoudre, et voyons si Kant a eu raison de distinguer une foi religieuse et une foi ecclésiastique, comme deux choses différentes.

Constatons d'abord, qu'il se trouve sur ce point en opposition directe avec les écoles chrétiennes. Celles-ci ont toujours soutenu qu'il n'y a qu'une vraie foi, et qu'elle est la même dans tous les hommes réellement bons et agréables à Dieu. C'est, disent-elles, l'adhésion sincère de l'esprit à la vérité religieuse qui constitue la foi: or, si l'on accepte une partie de cette vérité, et que l'on en repousse arbitrairement une autre partie, ce ne peut plus être par le motif essentiel de l'attachement à la vérité que l'esprit est déterminé. Si l'on n'aime dans une doctrine, que ce qui en est utile ou commode, c'est un intérêt égoïste qui guide la pensée et inspire la croyance; ce n'est plus le mobile pur et absolu d'une adhésion désintéressée à la vérité, sans lequel la foi n'est plus qu'une opinion variable. La sincérité intérieure est une disposition simple; elle est, ou elle n'est pas: s'il n'y a de foi qu'à cette condition, il est clair qu'elle ne peut subsister avec la détermination arrêtée de repousser un seul point de doctrine, une fois qu'il est suffisamment établi.

Ce raisonnement a une valeur incontestable. Mais n'y a-t-il pas un mésentendu à l'opposer ici à Kant? Nous venons de parler de la foi comme d'une disposition de l'âme du croyant, et sous ce rapport c'est une adhésion sincère et absolue à toute la vérité religieuse qu'il plaît à Dieu de mettre à sa portée. Cette disposition ne peut se diviser, elle est simple comme la vérité même; mais

la question change entièrement de face, si l'on considère, non plus le sujet croyant, mais les objets de la foi. Alors on peut connaître, et par conséquent croire plus ou moins de vérités, et des choses plus ou moins importantes. Sans repousser malicieusement aucune vérité, l'on peut en ignorer beaucoup. Par conséquent il est tout-à-fait raisonnable de dire, que si la foi, comme disposition de l'âme, est entièrement simple, les articles de foi sont multiples, et que la plupart peuvent être ignorés, sans que cela altère nécessairement la pureté de la volonté, et la moralité de l'âme.

Or, c'est cela que Kant a voulu dire, quand il a cherché à établir ses deux espèces de foi. C'est plutôt une expression impropre, qu'une fausse opinion qu'il faut lui attribuer à cet égard.

Les écoles chrétiennes ont elles-mêmes établi entre les vérités religieuses, objets de la foi, une distinction qui présente assez de rapports avec celle-ci. Elles distinguent les points de doctrine qu'il faut croire d'après une nécessité de moyen, et ceux qu'il faut croire d'après une nécessité de précepte.

Pour expliquer à un lecteur de nos jours, le sens de ces vieux termes à peu près hors d'usage dans le style moderne, nous dirons que l'on entend par nécessité de moyen, cette nécessité qui tient à la nature même des choses, et qui fait qu'un but donné ne peut être atteint que par certains moyens indispensables. C'est ainsi que l'œil est nécessaire pour voir, et la langue pour parler. La nécessité de précepte, au contraire, résulte d'un acte positif de la volonté d'un législateur; et dans la question qui nous

occupe, elle dérive d'un décret de Dieu, imposant à l'homme certaine croyance. Or, la justice du Tout-Puissant ne nous permet pas de penser qu'il rende responsables de la violation de ses lois, ceux qui les ignorent involontairement. On conclut en conséquence que la nécessité de cette espèce, n'est absolue que pour ceux qui connaissent la loi qui l'impose, et non point pour tous les hommes sans exception, comme l'est la nécessité de la première espèce.

Maintenant, observons que plusieurs théologiens de la plus rigoureuse orthodoxie, se tenant à la lettre du passage de Saint-Paul que nous avons cité plus haut, ne regardent comme ayant le caractère de la nécessité de moyen, que la croyance en un Dieu rémunérateur (1). Sans cette

(1) Nous devons convenir néanmoins que le plus grand nombre des théologiens orthodoxes regarde comme de nécessité de moyen, la croyance à la divinité de Jésus Christ, unique médiateur entre Dieu et l'homme. Cependant cette seconde opinion, bien examinée, n'est pas aussi contraire à la première qu'on pourrait d'abord le croire. En effet, ils admettent tous cette restriction, que la croyance explicite à la divinité de Jésus Christ n'est devenue absolument nécessaire qu'après la promulgation de l'évangile. Dès-lors il est manifeste qu'il ne s'agit plus d'une nécessité entièrement immuable, et tenant à la nature même des choses, mais d'une nécessité relative à l'état présent du monde et de l'humanité. Peut-être concilierait-on ces deux opinions, en disant que la croyance fondamentale indiquée par Saint-Paul, est seule absolument nécessaire, pour que l'homme puisse atteindre la moralité absolue; mais que l'acceptation de l'évangile est un effet infaillible de sa prédication à des esprits déjà moraux. Le refus de croire à la bonne nouvelle convenablement annoncée, serait donc un indice certain d'immoralité, mais non pas toujours la cause première de cette immoralité elle-même. Ainsi il reste vrai de dire que la foi chrétienne devient le moyen unique de régénération morale, du moment où elle est mise à la portée de l'homme; mais on ne nie point qu'une foi en Dieu encore imparfaitement connu, ne puisse rendre agréables à Dieu les actions de l'homme à qui l'évangile reste caché, sans qu'il y ait de sa faute.

croyance, disent-ils, l'homme ne peut être vraiment moral, ni atteindre le but le plus élevé de sa destinée. Lors même qu'il n'y a aucune faute de sa part dans l'ignorance de cette vérité fondamentale, il n'en est pas moins vrai qu'il ne peut, sans elle, s'élever au-dessus de la sphère des instincts naturels, et pénétrer dans celle d'une moralité absolue.

C'est précisément à cette conclusion que nous sommes arrivés par un tout autre chemin, et sans empiéter sur le domaine de la théologie. S'il ne peut y avoir d'affection morale sans objet; si l'amour de la patrie, d'une société particulière, ou même de l'humanité entière, ne donne naissance qu'à des devoirs conditionnés, relatifs et variables; il faut nécessairement s'élever jusqu'à la conception de Dieu comme être moral, afin de donner un fondement absolu et immuable au devoir.

Concluons donc, que la foi est une disposition simple de l'esprit, qui le porte à adhérer à certaines vérités dont l'existence ne nous est connue ni par la simple action des sens ni par l'évidence logique. Mais suivant les tems et les circonstances, l'homme doué de cette disposition toujours identique, est appelé à connaître plus ou moins de ces mêmes vérités.

Maintenant, si l'on veut pousser plus loin l'analyse, en demandant quelle est la cause première et la vraie origine de la foi, il n'y a de choix possible qu'entre l'opinion de Kant et de Fichte, qui voient là un fait primitif entièrement inexplicable, et le système chrétien qui regarde les premiers germes de la foi comme un don entièrement gratuit du Créateur, qui les dépose dans certaines âmes, avant qu'elles aient pu en aucune manière avoir un mérite moral.

On peut dire à ce sujet que la doctrine chrétienne est moins mystérieuse et moins obscure que celle de l'école transcendentale. Celle-ci admet dans toute croyance morale un effet entièrement sans cause; le christianisme admet une cause réelle de pareilles croyances. Cette cause, qu'il appelle la grâce, est, à la vérité, d'une nature cachée; c'est une action immédiate du Tout-Puissant dans l'âme même; mais enfin, cette doctrine ne répugne pas à une loi logique de l'intelligence qui se refuse à admettre qu'un événement puisse s'accomplir dans le tems, sans une cause qui le produise.

De plus, toute philosophie qui veut faire de la foi un principe constitutif et essentiel de la raison naturelle, tombe en contradiction manifeste avec l'observation et avec l'expérience. Les principes naturels ne peuvent jamais s'effacer entièrement de l'esprit; or, l'expérience ne constate que trop, combien d'hommes, d'ailleurs d'un jugement sain, ont entièrement perdu cette disposition de l'âme, à laquelle les écoles chrétiennes donnaient, non sans un grave motif, le nom de surnaturelle. L'histoire nous prouve aussi, combien a toujours été imparfaite la moralité des nations placées hors de l'influence bienfaisante du christianisme, et combien peu de vestiges on rencontre chez elles d'une croyance assurée et confiante en une Providence suprême, gouvernant le monde dans une intention morale et sainte.

Il est donc à la fois plus philosophique et plus conforme aux leçons de l'expérience universelle, de regarder la foi comme un principe inoculé dans la nature humaine, et en quelque sorte greffé sur elle (1), que de tenter d'y

(1) L'apôtre Saint-Paul se sert de la comparaison de l'olivier sauvage greffé

voir un principe constitutif de cette même nature. C'est donc encore à la solution chrétienne de ce problème si délicat, que la science nous ramène.

sur une plante féconde, pour expliquer l'adoption des payens corrompus, par le Dieu d'Israël; mais la même comparaison peut se retourner, et la vraie religion peut être comparée à un rameau d'un plant précieux, que l'on greffe sur la nature humaine, représentée dans son état natif par un sauvageon qui ne donne, sans culture, que des fruits imparfaits.



III

EXAMEN DE LA VALEUR DES PREUVES NATURELLES DE L'EXISTENCE DE DIEU ET DE LEUR INFLUENCE SUR LA MORALITÉ DE L'HOMME

Il nous faut maintenant aborder une question aussi délicate que dangereuse, devant laquelle la philosophie ne doit point reculer. Il s'agit de savoir si la raison, indépendamment de toute révélation et de toute action intérieure de la grâce, peut arriver à une démonstration pleinement convaincante de l'existence de Dieu.

Kant, pour avoir présenté dans toute sa difficulté ce problème redoutable, a soulevé contre sa doctrine des accusations bien injustes. Cependant, à considérer la chose sous le rapport exclusivement religieux, la difficulté n'est pas moins grave que sous le rapport philosophique.

D'un côté, l'apôtre Saint-Paul nous dit que les attributs invisibles de Dieu se comprennent et se voient par la contemplation des choses créées (1). De l'autre, il nous dit que l'on ne doit pas s'énorgueillir de la foi, parce qu'elle est un don gratuit de Dieu (2). Il paraît donc aussi difficile de déterminer d'après la religion, que d'après la philosophie, s'il peut y avoir dans une intelligence exercée un manque absolu de foi, qui ne soit qu'un malheur involontaire, et non l'effet d'un endurcissement coupable.

Pour éclaircir une question si scabreuse, il faut examiner avec soin ce que nous pourrions savoir de Dieu sans l'aide de la foi, qui est, ainsi que nous venons de le reconnaître, un principe greffé sur notre nature, mais non point originel et inné.

Parmi les démonstrations de l'existence de Dieu qui ont été proposées par les philosophes de tous les âges, la principale est celle qui s'appuie sur le principe de cause. Tout événement qui s'accomplit dans le tems, suppose l'action d'une cause antérieure; c'est là un principe évident pour toute intelligence. A l'aide de ce principe, on établit la nécessité d'une cause première et éternelle de tous les phénomènes de l'univers.

Cet argument, dont la philosophie a constamment fait usage, a subi des variations remarquables dans la manière dont il a été présenté; mais le fond en a toujours été identique, parce qu'il tient intimement à une loi

(1) *Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur.* Ad Rom., cap. I, vers. 20.

(2) *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.....ne quis glorietur.* Ad Ephes., cap. 2, vers. 8 et 9.

première de la logique. Ainsi, quelques anciens philosophes supposaient la matière éternelle: dès-lors Dieu n'était plus à leurs yeux qu'un esprit formateur, qui avait exercé son intelligence et sa puissance en organisant cette matière inerte, principe passif, mais existant indépendemment de lui. Une pareille supposition n'est point contraire à l'évidence; car ce que l'on suppose n'avoir aucun commencement dans le tems, échappe à la nécessité d'avoir une cause.

Pareillement, les anciens faisaient un grand usage de la considération du mouvement pour en déduire la nécessité d'un premier moteur; tandis que le changement qui s'est opéré dans nos notions de physique générale, a beaucoup affaibli et presque anéanti la force de ce raisonnement. On regardait anciennement la matière comme possédant une disposition naturelle au repos; on en concluait que tout mouvement implique un effort continuel, et par conséquent la nécessité d'un moteur. Aujourd'hui nous regardons la matière comme indifférente au mouvement et au repos. De là vient que Laplace, renchérissant sur l'erreur que nous venons de signaler, a pu supposer tout-à-la-fois l'éternité de la matière, de ses lois, et du mouvement des corps célestes. Cette hypothèse, quoique mille preuves indirectes en établissent la fausseté, n'est pas néanmoins évidemment absurde.

A la vérité, la géologie offre des preuves manifestes de la nouveauté de l'apparition de l'homme sur la terre; et par là, les sciences naturelles nous mettent dans la nécessité d'admettre une puissance créatrice, au moins pour l'homme dont la première origine exige absolument

l'intervention d'un agent supérieur à la nature. Mais observons que la croyance à l'existence d'un Être suprême, est entièrement inutile sous le rapport moral, s'il ne s'y joint la persuasion que l'homme doit trouver en lui le rémunérateur de sa conduite. Ce n'est pas sans une profonde raison que saint Paul associe ces deux points de doctrine, et qu'il ajoute que, sans en être persuadé, il est impossible d'être agréable à Dieu.

Or, la nécessité d'une cause première de tout ce que l'on ne peut évidemment supposer éternel, ne suffit point pour établir que cette cause soit un être bienveillant, juste et rémunérateur. Une destinée fatale et irrésistible a été admise par bien des penseurs jouissant de toute leur raison ; et même aujourd'hui le fatalisme est impossible à réfuter complètement, si l'on s'interdit l'usage, soit des preuves morales qui n'ont point de prise sur les cœurs corrompus, soit des preuves historiques de la révélation dont l'examen sort du domaine de la pure philosophie.

Aussi rencontrons-nous chez quelques écrivains modernes de nouvelles tendances au fatalisme, que le simple raisonnement est impuissant à combattre. D'autres, plus religieux en apparence, consentent à admettre une Providence qui règle les destins de l'humanité par des lois générales; mais ils semblent croire que cette Providence est trop haut placée, pour étendre ses soins à tous les individus. Ils ne veulent reconnaître son action que dans l'établissement de lois universelles, bienfaisantes pour les masses; mais ils méconnaissent entièrement ce soin particulier de chaque individu, si énergiquement exprimé par le principe chrétien qui enseigne que les cheveux

de notre tête sont comptés, et que pas un d'entre eux ne tombe sans la permission du Tout-Puissant. Or, c'est précisément la croyance d'un soin particulier du Créateur pour chaque homme cherchant à se rapprocher de lui, qui est la base d'une moralité complète et des devoirs absolus. Une divinité, ne prenant soin que des masses, et ne comptant pour rien les individus, ne saurait non plus être de la part de chaque individu, l'objet d'une affection sincère, morale et entière.

La raison, en s'élevant naturellement de la contemplation de l'univers à la conception d'une cause première, n'atteint donc point encore la vraie base de la moralité, et une notion pleinement religieuse.

A la vérité, l'étude de la nature fournit à l'appui de l'existence de Dieu, d'autres preuves qui ont beaucoup plus d'analogie avec la moralité, que celles tirées de l'universalité du principe de cause. Nous voulons parler des traces éclatantes d'une admirable sagesse, que l'on aperçoit en foule en étudiant avec quelque soin l'ordre de l'univers.

Ce genre de considérations a surtout attiré l'attention des savans anglais. On sait quelle impression il produisait sur le génie de Newton. Plus récemment, le dernier duc de Bridgewater a légué en mourant une somme considérable, destinée à encourager les travaux d'un grand nombre de savans distingués, chargés de recueillir en un seul faisceau toutes les preuves d'intelligence et de prévoyance que l'on rencontre dans la création. Les premiers savans de l'Angleterre ont concouru à ce travail, d'où est résultée une collection de traités fort remarquables. L'ensemble des considérations qu'ils présentent, est fait

pour produire une profonde impression sur l'esprit d'un lecteur impartial.

Cependant, qui peut nier qu'en contemplant la nature avec une âme droite et sincère, mais qui n'est point encore illuminée par le flambeau de la foi religieuse, il ne nous apparaisse beaucoup de mal inexpliqué, beaucoup de souffrances que nous jugeons inutiles? La même difficulté d'ailleurs que nous signalions naguères, subsiste encore ici. La nature, prodigue de précautions pour assurer la conservation des espèces, semble partout se jouer des individus, et les traiter en marâtre. Le philosophe à cette vue, s'il n'est soutenu par la foi chrétienne, ne sera-t-il point tenté de se demander si la condition de l'homme est la même? Or, s'il admet cette désolante supposition, c'en est fait, à proprement parler, de la foi religieuse; car c'est l'individu, et non l'humanité en masse que cette foi doit moraliser et animer; c'est l'individu, que la croyance d'un appréciateur suprême des moindres actions et des plus secrètes pensées, doit soutenir dans toutes les épreuves auxquelles sa vertu sera exposée.

Les deux argumens que nous venons d'examiner, peuvent être appelés les preuves physiques de l'existence de Dieu. Ce sont elles qui frappent le plus vivement les intelligences ordinaires, et sur lesquelles insistent le plus les écrivains qui ont traité de le religion naturelle.

Cependant, la philosophie possède deux autres genres de preuves de cette grande vérité; et ces nouvelles preuves ont, aux yeux de la science, plus de valeur que celles-là.

D'abord, il y a une preuve métaphysique ou ontologique, qui établit par les caractères absolus des idées, la nécessité

d'un Être pareillement absolu. Ensuite se présentent les preuves morales de cette vérité, qui sont sans contredit les plus concluantes et les plus fortes. Elles sont à la portée de l'ignorant comme à celle du savant, et d'autant plus précieuses que, parvenant en même tems à l'intelligence et au cœur, elles font aimer à l'homme son Créateur, en même tems qu'elles le lui font connaître.

La preuve métaphysique a été spécialement affectionnée par les Platoniciens. L'immuable et éternelle vérité, que l'intelligence apercoit dans les idées, a pour caractère essentiel de ne pouvoir se contredire; et par conséquent, si elle pouvait être entièrement saisie, elle formerait nécessairement un tout harmonieux et illimité. La vue particlle de ce spectacle immuable, est, suivant ces philosophes, ce qui rend l'homme intelligent et raisonnable. Mais ces aperçus incomplets indiquent clairement que la vérité absolue a une existence indépendante de celle de l'esprit qui la contemple; elle est donc éternelle et immuable en elle-même, c'est-à-dire divine, et elle constitue une manifestation de l'Être absolu.

Il y a certainement quelque chose d'extrèmement profond dans ce raisonnement Platonicien. Cependant on peut lui opposer qu'il ne montre Dieu que comme un être idéal, se manifestant plus ou moins à toutes les intelligences, mais n'exerçant point nécessairement sur tous les êtres réels et sur la nature physique, une action toute-puissante.

Kant a eu raison de déclarer que ce raisonnement établit la nécessité de l'idée de Dieu, mais non pas celle de l'existence de cet Être souverain. Il a lui-même développé une autre preuve métaphysique de cette grande

vérité, tirée des rapports ontologiques du réel et du possible, au moyen desquels une profonde analyse reconnait que toute possibilité présuppose et implique une réalité antérieure. Il suit de là que les possibilités illimitées en tout genre, que conçoit notre intelligence, présupposent l'existence d'un être capable de les réaliser toutes, et par conséquent l'existence du Tout-Puissant.

Il faut remarquer, au sujet de ce genre de preuves, que, tirées des spéculations les plus abstraites, elles ne sont accessibles qu'aux penseurs exercés. Cela seul réduirait de beaucoup leur importance pratique.

Mais de plus, il reste vrai qu'il ne suffit pas encore de reconnaître en Dieu la toute-puissance et la toute-sagesse, pour qu'il devienne pour nous l'objet d'une foi vraiment morale et religieuse. Pour cela, il faut reconnaître en lui une troisième propriété essentielle, c'est-à-dire, une bienveillance et une bonté égales à sa puissance même et à sa sagesse.

Or, les preuves de l'existence de Dieu tirées de l'ordre physique et de l'ordre idéal, montrent, à la vérité, en lui les deux premiers de ces attributs; mais le troisième ne nous est manifesté que par les preuves de cette même existence, tirées de l'ordre moral.

Ici, nous sommes arrêtés par une sorte de cercle vicieux, dont il paraît difficile de nous tirer. La croyance en un Dieu rémunérateur nous a d'abord semblé le fondement nécessaire de la moralité; maintenant une disposition déjà morale nous paraît une condition préliminaire de la foi en un Dieu rémunérateur.

Ceci nous conduit forcément à admettre comme seule

possible et seule raisonnable, la solution chrétienne de ce problème insoluble par tout autre chemin, et à reconnaître la grâce et son action mystérieuse, comme la cause première et la source cachée de la foi régénératrice.

Revenant ainsi à la question proposée en tête de ce chapitre, nous pouvons dire que le spectacle de la création, saisi par l'intelligence, fait comprendre une partie des attributs cachés du Créateur, et qu'il parle assez clairement à l'esprit, pour qu'un athée dogmatique soit réellement inexcusable.

Jamais un homme, sans se mentir à soi-même, n'a pu se dire : J'ai la preuve positive et formelle qu'il n'y a point de Dieu. Mais un doute sur cette vérité fondamentale a pu avoir lieu, et peut encore se rencontrer dans quelques âmes privées du secours de la grâce, sans être nécessairement accompagné de mauvaise foi et de fausseté. Un doute si terrible peut tenir au malheur de la naissance; un homme peut avoir eu le malheur de le puiser en étant élevé au milieu d'une atmosphère immorale et d'un entourage irreligieux; il peut être aussi la punition méritée de fautes volontaires et graves.

Il importe, dans le siècle où nous vivons, et d'après les dispositions de beaucoup d'esprits dont c'est là précisément le cas, de reconnaître franchement cette possibilité. La question n'est pas ici de savoir si le doute absolu en religion, n'implique point toujours des fautes graves dans le passé; mais bien de reconnaître s'il est toujours au pouvoir de l'homme de se redonner la foi après l'avoir perdue. Or, les considérations précédentes nous autorisent

à répondre à cette question par une franche négation (1); et il serait à désirer que les hommes religieux se pénétrassent de cette vérité, parce qu'en jetant à la tête de leurs adversaires les reproches de mauvaise foi et d'aveuglement volontaire, ils sont souvent injustes, et les irritent au lieu de les éclairer.

Mais que faire dans cette circonstance? Que dire à l'athée qui ne dogmatise point, mais qui doute? Emploirons-nous avec lui le raisonnement de Pascal? Lui dirons-nous: Calculez la grandeur de la chance que vous courez, évaluez-la d'après le degré de probabilité qui pèse en faveur de la foi, et, quelque petite que vous semble cette probabilité, un intérêt immense vous portera encore à adhérer à une doctrine qui, si elle est vraie, vous assure tant d'avantages en l'accueillant, et vous menace de si affreux malheurs en la repoussant.

Non certainement. Un pareil langage, n'en déplaise à Pascal, n'est point ici de mise. Disons plus, il a quelque chose d'immoral; car il conseille une sorte de simulation intérieure. C'est de la foi dont il s'agit, c'est-à-dire, d'une croyance qu'il n'est pas question de feindre, mais d'avoir; qu'aucun calcul d'intérêts ne peut imposer; et que l'homme qui ne l'a point, ne peut se donner à lui-même. Par conséquent, le chrétien, sachant qu'il peut y avoir une incrédulité dont l'homme ne peut à lui tout seul se débarrasser, doit généralement bien présumer de ceux

(1) Le chrétien verra toujours dans une pareille disposition de ses semblables, une punition terrible de la justice divine irritée, et une maladie de l'âme dont la grâce divine dans tous les cas peut triompher.

qu'il rencontre; et s'il a à faire à un incrédule, il doit être porté à le ranger dans cette catégorie. Il ne doit donc point le menacer de la colère et des châtimens du Ciel. En procédant ainsi, il est probable qu'il révoltera son adversaire, et qu'il lui paraîtra extrêmement injuste; car celui-ci, sentant dans sa conscience, que dans l'état où il se trouve, son incrédulité est involontaire, et qu'il ne peut se donner directement la foi qui lui manque, ne peut concevoir ni admettre que ses doutes soient coupables; et toute punition pour ce sujet doit lui sembler entièrement contraire à la justice divine.

Mais ce que le chrétien peut et doit faire en pareil cas, c'est d'insister sur le malheur profond des hommes à qui l'absence de foi religieuse ne permet pas de concevoir à la vie un but plus élevé que l'utilité et le plaisir; à qui aucun espoir, aucune perspective de bonheur, ne se présentent au de-là du tombeau; à qui les contrariétés et les peines de la vie ne sont point adoucies par la confiance en une Providence universelle qui peut toujours tirer le bien du mal. Après cela, il peut hardiment promettre la foi à son interlocuteur, comme un bienfait que la bonté de la Providence lui réserve dans l'avenir; et cela à deux conditions: c'est-à-dire, en observant la loi naturelle, et en adressant des prières à son Créateur pour en obtenir la connaissance de la vérité.

L'efficacité et en quelque sorte la toute-puissance de la prière, est un article positif de la doctrine chrétienne, qui n'est point susceptible d'être démontré par le raisonnement. Ainsi, le chrétien appuyé sur sa foi peut promettre avec assurance, tandis que le sceptique doit nécessairement

douter de la valeur de cette promesse même. Mais rien ne l'empêche d'essayer. On peut prier même en doutant: un désir sincère de connaître la vérité peut dicter une prière, même à celui qui doute de l'existence de Dieu; et il y a tel état de l'esprit, où ce ne serait point un blasphème de dire: « Être Tout-Puissant, que tant d'hommes supposent dirigeant et gouvernant l'univers, s'il est vrai que vous existiez, daignez éclairer mes doutes sur votre réalité même ».

Mais, pour que cette prière soit efficace, il faut qu'elle soit accompagnée de l'observation de la loi naturelle. Que peut sur ce sujet penser le sceptique? Nous avons dit que la justice et la bienveillance envers les hommes, prédisposent à peu près infailliblement à recevoir l'impression des sentimens religieux; mais c'est encore ici un principe chrétien que l'on ne peut encore prouver au sceptique. Il faut donc se contenter de faire un appel au sentiment intime qui doit se trouver au fond de son cœur, par lequel il doit être porté à approuver la justice et la bienveillance. Quoique la vertu ne soit pas précisément innée dans l'homme, tout individu, surtout s'il a été élevé au sein d'une société chrétienne, doit infailliblement avoir reçu dans sa vie quelques impressions morales qui laissent dans l'âme des traces ineffaçables. Ces traces sont toujours suffisantes pour lui faire concevoir au moins la possibilité de la vertu, s'il veut imposer silence à ses passions. Alors c'est réellement le cas d'employer le raisonnement de Pascal. La foi, dirons-nous au sceptique, n'est pas en votre pouvoir; ainsi nous vous la désirons sans vous l'imposer; mais l'observation de la justice naturelle dépend

de votre volonté; calculez maintenant ce que vous risquez en la violant, et les avantages que vous pouvez attendre de son observation. Le souverain Juge, dont l'existence vous semble encore douteuse, mais dont vous ne pouvez néanmoins nier la possibilité, ne peut être indifférent à aucune de vos actions; tout acte honnête vous rapproche de lui, toute violation de la loi morale, dont vous ne pouvez méconnaître entièrement l'autorité, provoque son indignation; quelle folie à vous de courir cette chance!

C'est ainsi que la nature humaine offre toujours une prise par laquelle, quoiqu'il ne soit pas entièrement au pouvoir de l'homme de se donner la foi religieuse ni de la communiquer aux autres, il est toutefois possible de se disposer à la recevoir. C'est aussi dans ce sens que nous affirmons que les traces de la puissance et de la sagesse divine répandues dans l'univers, sont assez frappantes pour rendre inexcusables, soit l'incrédulité dogmatique, soit une inconcevable indifférence sur le premier des intérêts de l'homme.

En même tems, l'obscurité qui enveloppe toujours en partie les preuves de la religion naturelle, et la possibilité du doute qu'elles n'excluent jamais entièrement, doivent nous faire réfléchir profondément sur la faiblesse de notre nature, et sur la nécessité où elle se trouve d'avoir un appui extérieur et un guide assuré. C'est de la religion naturelle que l'on peut dire, qu'elle offre assez de clartés pour que nous ne puissions sans folie en méconnaître l'importance, et assez d'obscurités pour qu'il nous soit impossible de bannir, sans un secours supérieur, tous les doutes à son égard.

Là même se trouve le principal argument philosophique en faveur de la nécessité d'une révélation.

On affaiblit également la force de cette preuve, en tombant dans l'un des deux excès opposés que les écrivains religieux n'ont pas toujours su éviter. Tantôt on a refusé tout-à-fait à la nature humaine livrée à ses propres forces, la faculté, nous ne dirons pas d'atteindre à la vraie religion, mais seulement d'en soupçonner la nécessité; on a été jusqu'à révoquer en doute l'existence de la loi naturelle, et d'une morale indépendante de toute loi positive. Tantôt, au contraire, on a prétendu établir, par des preuves d'une fausse évidence, des assertions dont la vérité ne peut être connue que par la foi; et par là on a prêté le flanc aux victorieuses attaques du scepticisme irreligieux, qui triomphait en détruisant les raisonnemens inconcluans par lesquels on avait tenté l'impossible, et cherché à démontrer ce qui n'est pas susceptible de démonstration.

Ces deux exagérations sont également funestes. En portant le flambeau de l'analyse sur les principes réels des opinions et des croyances humaines, l'on peut dissiper à cet égard bien des préjugés et des notions erronées. Servir la cause de la vérité, c'est ici, comme partout, servir à-la-fois la religion et la philosophie.

IV

DES RAPPORTS DE LA RELIGION

ET DE LA PHILOSOPHIE

Lorsque les hommes ne peuvent parvenir à se convaincre et à se persuader réciproquement, ils devraient tâcher de se comprendre, ou du moins rechercher pourquoi ils diffèrent d'opinions, et en quoi précisement leurs points de vue sont opposés.

Si l'on suivait plus souvent une pareille marche, les discussions seraient bien moins acerbes; les querelles ne s'envenimeraient point; et les partis opposés se persuaderaient bientôt qu'ils ont en réalité bien moins de raisons de se haïr, que leurs imaginations exaltées ne leur en représentent d'abord.

Nous voyons avec joie dans le mouvement philosophique de la pensée, se manifester une tendance marquée à juger avec équité et indulgence toutes les grandes opinions. La proclamation de l'éclectisme, comme de la méthode la plus favorable en philosophie, a exercé à cet égard une heureuse influence. Si l'impartialité a pu quelquefois être poussée trop loin, et ressembler à de l'indifférence pour les intérêts sacrés de la vérité, nous croyons du moins que les avantages immenses d'un esprit de modération plus généralement répandu, compensent amplement les inconvéniens passagers qui accompagnent toujours l'exagération d'un principe bon en lui-même, mais poussé trop loin dans ses applications.

Parmi les hommes qui ont le plus de peine à se comprendre mutuellement quand ils se rencontrent sur le terrain de la discussion, nous devons placer en première ligne une personne d'un esprit religieux, agitant une question avec un incrédule. Ils sont constamment tentés l'un et l'autre de s'adresser mutuellement les imputations d'aveuglement et de mauvaise foi. Ils ont bien de la peine à se limiter, chacun de son côté, à un genre d'argument qui ait prise sur l'esprit de son adversaire, et qui ne soit pas de nature à l'irriter, sans le convaincre.

La philosophie doit ici s'interposer entre ces deux parties, non pas précisément comme médiatrice, car aucune médiation n'est possible dans ce cas, mais comme un héros d'armes, chargé de ramener les combattans à l'usage des armes courtoises, et de leur interdire toute attaque déloyale, toute injuste supposition de mauvaise foi dans la conduite de l'adversaire.

Au chrétien, elle rappellera fréquemment que, par une conséquence nécessaire de sa propre doctrine, il doit regarder la foi comme un don de la grâce divine, et que par conséquent son adversaire peut manquer involontairement de ce principe de croyance, sans pour cela se mentir à lui-même. Cette considération devrait rendre très-facile aux hommes religieux de comprendre l'incrédulité, et devrait les porter à la regarder comme un malheur terrible, par conséquent avec pitié bien plus qu'avec colère. Malheureusement l'opposé arrive bien souvent; et il en résulte des irritations et des haînes, qu'une juste appréciation des choses ferait disparaître au grand avantage, tant de la religion que de la société.

Avec l'incrédule, la philosophie doit se limiter à montrer la possibilité de la foi; mais cette tâche rencontre nécessairement une difficulté assez grande. En effet, la foi est toujours accompagnée d'un sentiment réel, et de pareils sentimens ne peuvent se deviner, ni se concevoir *a priori*; il faut nécessairement les avoir éprouvés à un degré quelconque pour en avoir une idée positive. Voilà précisément la raison psycologique qui rend le passage de l'incrédulité à la foi si difficile, et qui nécessite l'intervention de la grâce divine pour l'exécuter.

Cependant, la possibilité d'une chose peut quelquefois, au défaut d'idée positive, être connue au moyen d'une idée négative, c'est-à-dire, au moyen de la notion purement intellectuelle d'une cause dont on ne connaît absolument rien, si ce n'est son existence manifestée par des effets qu'il est impossible d'attribuer à aucune autre cause.

Or, ici l'histoire de l'humanité vient à notre aide. La foi religieuse a produit de si grands effets dans l'univers; elle a si profondément remué les nations, tellement modifié leurs sentimens et leur manière d'être, qu'il est impossible à l'homme de bonne foi, de ne pas reconnaître là l'action d'une cause puissante dont des effets immenses manifestent l'énergie

Ainsi l'incrédule n'a pas le droit de méconnaître l'existence d'un sentiment qui lui est manifesté, comme l'existence des couleurs l'est à l'aveugle, par un témoignage constant et irrécusable des autres hommes. A la vérité, il lui reste la ressource de déclarer que ce n'est après tout qu'une illusion de l'esprit qui, dans les objets de son culte, adore son propre ouvrage. Mais observons bien que c'est ici seulement la possibilité de la foi, et non point encore sa réalité qu'il s'agit de faire admettre par l'incrédule. Or, sa raison lui fournit-elle une preuve absolue qui l'autorise à nier une action cachée, mais réelle, de l'Auteur de la nature, produisant dans certaines âmes un ferme assentiment à une doctrine religieuse, et une affection morale liée à cette croyance? Quel motif légitime peut-il avoir de nier absolument un fait que des milliers d'hommes affirment sur leur propre expérience?

Nous concevons qu'il puisse en douter; mais le doute est tout ce qu'ici nous demandons encore de lui. Ce doute seul lui impose le devoir de respecter dans son adversaire, une conviction dont il ne peut se rendre un compte satisfaisant, mais qu'il ne peut non plus convaincre de manquer d'un solide fondement.

En attribuant, comme nous venons de le faire, à la

philosophie l'office de présider aux discussions, aujourd'hui si fréquentes en Europe, entre les croyans et les incrédules, nous ne l'élevons point au-dessus de son rôle légitime; car elle seule part de principes également reconnus des deux côtés, elle seule peut parler un langage qui soit compréhensible aux uns et aux autres.

Le chrétien néanmoins, en refusant à la raison naturelle le droit de régler à elle toute seule les articles de sa croyance, reste conséquent, précisément parce qu'il admet dans l'âme une disposition particulière qu'il nomme la foi, disposition essentiellement différente des principes naturels de la logique et du sens commun.

Cependant, la philosophie, tout en comprenant et en reconnaissant la possibilité, soit de la foi, soit de l'incrédulité, ne doit point être absolument impassible, ni affecter une complète neutralité entre les intérêts qu'elles débattent. On se méprendrait étrangement sur notre pensée, si l'on supposait que nous nous bornons à lui assigner ce rôle passif.

Nous pensons, au contraire, que la vraie philosophie conduit au désir, et nous oserions même dire au sentiment du besoin de la foi. C'est en se préoccupant de l'immense problème de la destination de l'homme, qu'elle parvient à reconnaître ce besoin, et à montrer que la nature humaine est quelque chose d'incomplet, de défectueux et de manqué, si un principe supérieur n'intervient pour la soutenir, la diriger, et enfin pour donner à toutes ses tendances légitimes une satisfaction pleine et entière.

L'intelligence et la raison, dons sublimes qui font sans crontredit de l'homme le roi de la création, ne peuvent

par une singularité remarquable, montrer à l'homme, sans le secours de la foi, le but de la vie. Indiquant avec une extrême clarté et une irrésistible autorité, les moyens d'atteindre un but donné, la raison est impuissante à poser elle-même le but suprème de l'existence. Il faut nécessairement qu'elle l'accepte, soit de la foi, soit de l'instinct. Dieu dans le premier cas, le plaisir dans le second, sont les mobiles uniques entre lesquels la liberté peut choisir. En effet, quoique l'homme atteigne par la pensée l'absolu et l'immuable, ce n'est que sous la forme idéale qu'ils se manifestent à lui; et sous cette forme, dénués de subsistance, ils n'agissent point sur la volonté. Ce n'est donc que la foi, qui, montrant une réalité absolue là où l'intelligence naturelle ne voit que des idéalités, rend la loi naturelle efficace, en indiquant la volonté de Dieu là où la pensée ne verrait sans elle qu'une abstraction sublime.

Mais, sans la foi, l'intelligence, cette haute faculté d'où dérive toute la grandeur de l'homme, n'apercevant aucun autre but à la portée des efforts de l'individu, ne peut le déterminer à l'action qu'en se mettant au service de l'instinct. Les tendances inférieures de la nature humaine montrent alors le but, et la faculté supérieure est réduite à l'office subalterne d'indiquer les moyens. Il y a alors un désordre naturel dans l'état intérieur de l'homme.

Quelques écrivains, employant une métaphore hardie, ont dit qu'il y avait en nous deux êtres différens, un ange et une brute. Continuant cette allégorie, nous dirons que dans un esprit dépourvu de vraie moralité, l'ange est nécessairement au service de la brute, qu'il est son esclave,

et qu'il n'a d'autre liberté d'action que celle qui consiste à obéir à toutes les inclinations de celle-ci.

Un pareil spectacle a quelque chose de révoltant et d'odieux. C'est probablement cette vue qui inspirait le paradoxal Rousseau, lorsqu'il disait : L'homme qui pense est un animal dépravé.

Sans contredit, la pensée mise au service des passions et des vices, constitue un désordre qui ne se rencontre pas dans les animaux obéissans simplement et sans remords à leurs tendances naturelles. Mais cela même n'indique-t-il pas que la raison a pour destination naturelle de guider l'homme vers un but supérieur à l'utile ; vers un but absolu comme les idées, et immuable comme elles, mais en même tems ayant une réalité qui manquera toujours aux simples idées ?

Toutes ces considérations appartiennent à la vraie philosophie, et ne peuvent la laisser indifférente entre la foi et l'incrédulité, dans le grand procès qu'elles agitent entre elles. Elle doit s'intéresser à la foi, et désirer son triomphe, parce qu'elle agrandit prodigieusement la perspective de la destinée de l'homme en lui montrant l'infini comme son partage et le but de ses efforts, tandis que l'incrédulité limite misérablement sa carrière dans un cercle restreint, passager et précaire, où une intelligence élevée doit se sentir emprisonnée et comme étouffée.

V

D'UN CRITERIUM PHILOSOPHIQUE DES DOCTRINES RELIGIEUSES

Au milieu des nombreuses religions qui partagent les hommes, le chrétien ne se sent point appelé à recommencer sans cesse un nouvel examen comparatif de chacune d'elles, précisément parce que c'est la grâce divine et non pas la science, qu'il regarde comme servant de fondement solide à sa foi. C'est même uniquement en vertu de ce principe, qu'il est possible de concevoir chez un homme peu instruit, une foi assurée et exempte de présomption. Le laboureur Espagnol sujet des Maures, savait bien au treizième siècle, que sa science n'était rien auprès de celle d'un docteur musulman de Cordoue ou de Grenade, et cependant il jugeait sans hésiter que sa foi à

lui, homme simple et ignorant, valait mieux que celle du docteur célèbre dont chacun admirait le profond savoir. En jugeant ainsi, il avait pleinement raison, ce qui est un phénomène fort remarquable.

Mais cette absence d'examen n'est possible qu'en vertu d'un caractère particulier à la foi chrétienne. Pour l'homme nourri dans l'incrédulité, à qui la philosophie a fait sentir le besoin et l'utilité d'une religion, rien de plus naturel que d'examiner, avant de s'attacher à une doctrine religieuse, toutes celles qui sont pratiquées sur la terre. Dans cet état nous ne supposons pas encore la foi, mais uniquement le désir de l'obtenir, et surtout un attachement sincère à la vérité. Or, il faut bien alors recourir à des argumens purement philosophiques, pour apprécier le mérite relatif des preuves que chaque religion prétend posséder exclusivement de son côté. Recourir ici à la foi, quand on la cherche encore, c'est évidemment s'engager dans un cercle vicieux. Il faut donc admettre qu'il y a un *criterium* philosophique de la vraie religion. Criterium dont le chrétien peut se passer, par la raison que nous avons alléguée, mais dont la nécessité est palpable dans l'exemple, que nous venons d'employer, d'un homme encore en quête de la vraie religion.

Cependant, il n'est point nécessaire que ce criterium soit unique et simple; il peut résulter d'un ensemble d'indices et de preuves, qui amènent par leur réunion une conviction complète. Nous pouvons donc présenter ici des considérations variées sur ce sujet important, sans que la diverse nature de ces observations implique nécessairement un défaut de méthode.

Et d'abord, la condition d'après laquelle on peut le plus sainement juger du mérite comparatif de deux doctrines, dont chacune a des partisans qui la regardent comme révélée, c'est la conformité parfaite des dogmes de l'une d'elles avec les principes de la religion naturelle accessibles à la raison; ensuite, c'est l'harmonie et la conséquence parfaite de tous les articles de sa doctrine, qui ne doivent jamais se contredire.

En effet, la verité est une; et ce que la droite raison, dans son usage légitime nous met en mesure d'affirmer avec certitude, ne peut jamais être contredit par une révélation divine, laquelle après tout ne peut venir que de l'auteur lui-même de la raison et de l'intelligence. Ce principe a été reconnu par les esprits élevés qui furent la gloire du christianisme. Une seule absurdité, une seule contradiction manifeste de deux articles d'une même doctrine; une seule assertion directement contraire à la raison; fournissent à l'homme un motif valable de refuser son adhésion à la croyance qu'on voudrait ainsi lui imposer.

Mais après cela, rien n'autorise l'homme à penser que la révélation doive purement se borner à confirmer sur la divinité, des assertions que la raison naturelle peut entrevoir et présumer; rien ne lui indique qu'une doctrine communiquée d'en haut ne puisse lui apprendre là-dessus bien des choses que, sans ce moyen, il aurait entièrement ignorées. Loin de choquer la raison, cela même s'accorde avec ce qu'elle aurait pu pressentir. En effet, par la raison même, en vertu de laquelle les preuves naturelles de l'existence de Dieu ne suffisent pas pour produire à elles seules une foi ferme et absolue, on pourrait

conjecturer d'avance que les attributs de la divinité dont la nature nous indique l'existence, ne nous donnent pas une connaissance suffisante de notre Créateur, pour que nous en déduisions avec assurance la vraie manière de lui être agréable.

Nous nous limiterons ici à indiquer un seul article de doctrine religieuse, que les considérations purement philosophiques indépendantes de toute révélation, tendent bien plus à ébranler qu'à établir. Nous voulons parler de l'efficacité de la prière. Certainement, la permanence constante des lois de la nature physique, et leur apparente immuabilité, fournissent une grande présomption en faveur de l'opinion qui regarde les prières de l'homme comme entièrement impuissantes pour modifier en rien les desseins invariables du Créateur. Aussi osons-nous affirmer que les hommes qui prétendent se borner à la religion naturelle et repoussent la révélation, ne prient jamais; si ce n'est peut-être dans les grands chagrins et les grands désastres, l'adversité ayant à cet égard une puissante action sur le cœur humain.

Mais une doctrine qui affirme l'efficacité de la prière dictée par un sentiment vraiment moral, et cela en vertu d'une révélation positive, ne contredit néanmoins aucun principe évident et nécessaire de la raison. Elle est même en grande harmonie avec un besoin intime et profond de l'âme, qui dans les circonstances importantes et critiques de la vie se manifeste souvent avec force. Ainsi l'esprit humain ne pouvait, par ses propres réflexions, parvenir à pénétrer si la nature divine était réellement accessible aux influences de la prière d'un être aussi insignifiant

pour elle que paraît être l'homme; mais quand on lui affirme qu'il en est ainsi, et qu'on lui offre de lui prouver que c'est une vérité révélée, il n'a pas le droit de refuser d'avance d'examiner la preuve offerte, comme si elle était impossible à donner. Bien au contraire, il doit désirer de voir prouver une chose qui doit lui paraître si heureuse et si satisfaisante.

Un philosophe comme Platon, placé en dehors de toute révélation, pouvait donc par sa seule raison pressentir le besoin d'une communication de Dieu à l'homme, non seulement pour éclaircir les doutes qui subsistaient à l'égard des principes de la religion naturelle, mais encore pour étendre considérablement la sphère de nos notions positives sur les moyens de nous rendre la divinité favorable. Les ouvrages du grand philosophe que nous venons de nommer, nous attestent, en effet, que sa pensée sublime s'éleva réellement jusqu'à reconnaître ce besoin.

Si la raison de l'homme a pu conjecturer au sein du paganisme, qu'une révélation devait nous apprendre des choses naturellement cachées, maintenant que le christianisme forme la principale croyance du monde civilisé, il est tout-à-fait déraisonnable de prétendre que la révélation qu'il contient, ait dû se borner à confirmer authentiquement les principes de la religion naturelle, sans rien ajouter à nos connaissances à cet égard. Cela même est absolument contradictoire avec un principe fondamental de cette religion qui proclame la nécessité de la foi par la grâce, annonçant par là qu'elle s'appuie sur des vérités qui par elles-mêmes, sans un secours supérieur, seraient entièrement inaccessibles à la raison.

Ainsi, tout ce que l'on peut raisonnablement demander au christianisme, c'est de prouver le fait de son origine surnaturelle; c'est encore de démontrer que ses enseignemens ne sont en contradiction ni entre eux ni avec les principes évidens de l'intelligence. Mais vouloir qu'il prouve par la raison seule, des dogmes qu'il déclare inaccessibles à la raison, c'est une prétention impossible à satisfaire. Qu'il reste même quelques obscurités dans l'esprit après les explications que fournit la science théologique, c'est encore une chose toute simple, puisqu'il s'agit de vérités naturellement cachées. Notre raison, qui dans l'étude de la nature aboutit de toute part à l'inconcevable, sait fort bien le distinguer de l'absurde dont il diffère essentiellement.

Appliquons cette observation au dogme fondamental du christianisme. Ce dogme reconnaît en Dieu trois principes absolus et suprêmes, dont l'un est spécialement le principe de puissance et de vie; le second, le principe de sagesse; le troisième, l'amour universel, principe de moralité et de sainteté. Ces trois principes néanmoins s'impliquent et se comprennent tellement l'un l'autre, que l'on peut dire en toute vérité, que la puissance de Dieu est sage et morale, que sa sagesse est toute-puissante et sainte, et que le saint amour est encore tout-puissant et sage. On ajoute que le second de ces principes émane du premier d'une manière analogue à celle dont la pensée intelligente émane de l'esprit de l'homme, et que le troisième émane des deux premiers d'une manière analogue à celle dont l'acte volontaire émane chez l'homme de son

esprit et de son intelligence (1). Enfin, comme en nous-mêmes la vie, l'intelligence et la volonté, s'unissent dans l'unité du *moi*, le christianisme enseigne que les trois principes divins s'identifient dans l'unité parfaite d'une seule nature.

Malgré cette explication, quelque chose d'obscur et d'inexplicable subsiste toujours dans cette doctrine. Sera-ce là un motif légitime de la déclarer contraire à la raison? Nul penseur exercé ne peut soutenir une assertion si peu fondée. Quel est aujourd'hui le métaphysicien qui se flatte de connaître assez bien l'essence de l'Être, pour pouvoir déclarer qu'il est absurde, qu'une seule existence comprenne une multiplicité de principes? Si les travaux de Kant ont légué un résultat positif à la science, c'est sans contredit la démonstration de notre ignorance à l'égard de la nature intime de l'Être. Cette ignorance même, que la raison, appuyée sur ses propres forces, a pu reconnaître, lui ôte tout droit de repousser avec arrogance une doctrine qui nous révèle une triplicité primitive dans cette nature inaccessible à nos regards.

Cependant, ce dogme même contient un enseignement qui doit procurer à l'homme une satisfaction complète, et qui lui fournit de la divinité une notion telle qu'il ne pourrait rien désirer ni imaginer de mieux pour lui-même, s'il lui était loisible de se fabriquer une religion à son gré. En effet, que peut-il y avoir de plus heureux pour l'homme que de savoir qu'un des trois principes qui en Dieu s'identifient sans se confondre, est un amour essentiel

(1) Somme de Saint-Thomas, première partie, question 27.

et absolu; de sorte qu'il est impossible de supposer une seule action, ou une seule œuvre de Dieu que l'amour n'ait originairement dirigée et dictée, et qu'il est aussi impossible à cet Être souverain de rien haïr, qu'il l'est pour lui de renier sa propre nature. Un philosophe encore hésitant sur le choix d'une religion, à qui l'on présente une pareille doctrine, doit donc reconnaître aisément, que, si elle est obscure, elle n'a certainement rien de contraire à la raison. Il doit de plus souhaiter vivement qu'elle soit vraie, puisqu'elle promet à l'homme de la part de son Créateur plus d'affection et de tendresse qu'il n'aurait pu en espérer. Il se mettra donc avec ardeur à étudier les preuves de fait qu'on lui annonce en faveur de la révélation sur laquelle s'appuie une pareille doctrine; et tout en concevant que le premier devoir de l'homme est toujours une parfaite sincérité avec lui-même, il sentira néanmoins vivement quel intérêt et quel bonheur ce serait pour lui d'acquérir une conviction si consolante et si belle.

Résumant donc ce que nous venons de dire, concluons que l'esprit, quand il cherche à sortir de l'incrédulité ou du doute à l'égard de sa vraie destination, et cela à l'aide de la philosophie, doit, pour apprécier la valeur relative des doctrines qui s'annoncent comme également révélées, les examiner sous trois rapports différens. D'abord il doit s'assurer que les dogmes qu'on lui propose ne contiennent ni contradictions ni absurdités; mais c'est là tout ce que la raison a le droit d'exiger dans ce premier examen. Ensuite il doit examiner si la doctrine qu'il étudie, est d'accord avec les principes de la religion naturelle, et si

les enseignemens positifs qu'elle y ajoute, sont en harmonie avec les besoins de l'âme et avec notre nature morale. En troisième lieu enfin, il lui convient de passer à l'examen des preuves de fait d'une révélation dont la philosophie a pu pressentir la convenance et la possibilité, mais dont le fait seul peut montrer la réalité.

Or, du moment où la solution d'un doute repose sur une question de fait, il faut franchement reconnaître que ce n'est plus dans la spéculation seule, et dans de pures théories qu'il faut en poursuivre la recherche. L'expérience seule est ici compétente; il faut nécessairement recourir à elle, avec la disposition sincère d'en accepter les leçons, telles qu'elles se présentent à l'esprit impartial et sincère.

Tel est donc le dernier résultat auquel un emploi légitime et sage des facultés intellectuelles, conduira le philosophe nourri dans l'incertitude à l'égard des vérités religieuses. Il doit, s'il est sincère avec lui-même, reconnaître l'insuffisance de sa raison naturelle pour trouver le mot des grandes énigmes que renferme à cet égard le problème de la destinée humaine. Il conclura de là le besoin d'un enseignement positif à cet égard, et il cherchera la solution de ses doutes, non plus seulement dans les idées, mais dans l'histoire de l'humanité.

VI

COMMENT L'ON DOIT ENTENDRE L'ACCORD NÉCESSAIRE DE LA VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE ET DE LA VÉRITÉ RELIGIEUSE

Nous avons dû revenir plusieurs fois sur une remarque importante, c'est-à-dire, sur cet enseignement de la doctrine chrétienne qui proclame la nécessité absolue de la grâce. Cette croyance n'a en elle-même rien de contraire à la raison; mais elle n'en est pas moins une de celles que l'orgueil humain a le plus de peine à admettre, car elle contient l'aveu que la nature humaine, considérée en elle-même, est quelque chose d'imparfait et d'incomplet, qui ne peut atteindre sa haute et sublime destination, sans le secours d'un être supérieur à elle.

Cependant, observons bien que, s'il y a ici un profond mystère, ce mystère n'est point particulier à la doctrine chrétienne; il subsiste encore lorsqu'on fait abstraction de toute révélation. Bien plus, dans ce cas il s'obscurcit encore; et ce qui est simplement mystérieux aux yeux du chrétien, devient absurde aux yeux du philosophe rationnaliste.

En effet, la vraie difficulté est déjà impliquée dans cette question insoluble en apparence: Comment le premier acte moralement méritoire est-il possible? Or, si l'on ne veut point admettre ici l'action intime et cachée de la grâce, il faut absolument arriver à dire avec Kant, que le premier acte moralement libre (ce qui dans le langage de Kant signifie méritoire), est un événement sans cause, et que son existence contredit un principe absolu de la raison humaine, qui suppose nécessairement une cause à tout ce qui a une origine dans le tems.

La liberté morale implique toujours la notion, que l'esprit qui la possède n'est point déterminé nécessairement par les impressions qu'il reçoit de toute la nature, ni même par ses penchans instinctifs. Or, tout commencement d'action suppose un état où la cause qui doit agir, n'est point encore agissante. Par conséquent, la première action libre suppose dans l'âme une puissance qui n'a point encore agi, qui n'est point déterminée nécessairement à l'action par l'impression extérieure, et dont la détermination ne résulte pas non plus nécessairement de l'état immédiatement antérieur de l'âme: car, ces deux suppositions contredisent également l'hypothèse d'une action réellement libre. Ainsi on n'a de choix possible qu'entre

le parti extrême de nier toute cause à la liberté morale, en niant par conséquent la réalité objective et absolue du principe de cause, et celui de faire intervenir un être en dehors de toute la nature, dont l'action immédiate sur l'âme est la vraie cause des premières déterminations qui échappent à la fatalité, au coin de laquelle sont marqués tous les résultats des lois de la nature.

C'est donc la notion elle-même de la liberté humaine qui implique nécessairement un mystère que l'on ne peut absolument pas écarter de la science de l'homme; et nous osons ajouter que l'explication qu'en fournit le christianisme, est encore ce que l'on a pu dire de moins obscur à cet égard. Observons de plus, que le dogme de la grâce est tellement lié à tout le reste de la doctrine chrétienne, qu'en l'écartant, on détruit entièrement le christianisme lui-même, et qu'on ne peut, sans se contredire soi-même, prétendre au nom de chrétien sans reconnaître la nécessité de la grâce.

L'importance de ce principe fut hautement proclamée dans le monde chrétien, lorsque, peu après la chûte du polythéisme, dans cette ancienne société encore toute imprégnée de l'esprit subtil et disputeur de la philosophie grecque, il se rencontra un homme de talent qui combattit ingénieusement cette doctrine.

Pélage, exaltant outre mesure la puissance de la liberté humaine, lui attribuait le pouvoir d'atteindre sans aucun secours supérieur la perfection morale que Dieu attend de l'homme; et il voyait dans le christianisme une doctrine sublime, mais non point un moyen nécessaire de régénération. De tout côté, cependant, s'élevèrent contre lui

d'éloquens adversaires. A leur tête l'illustre évêque d'Hippone, saint Augustin, démontra clairement que Pélage sapait dans ses fondemens le christianisme lui-même, et en détruisait l'essence la plus intime.

C'est qu'en effet le christianisme, pour être le vrai moyen de réparation de la nature humaine souillée de fautes, ne doit pas seulement éclairer l'intelligence par de nouvelles lumières, et par une extension de ses connaissances à l'égard de Dieu. C'est surtout les plaies de la volonté qu'il s'agit de guérir; c'est la faiblesse et les désordres de cette faculté qu'il faut avant tout faire disparaître; et c'est là ce qui rend la grâce nécessaire.

La philosophie sait parfaitement à cet égard reconnaître la profondeur du mal. Il nous suffira à cet égard de citer ces éloquentes paroles de M. Cousin: « Nous avouerons volontiers que le genre humain qui parle sans cesse de justice et de dévouement, ne se montre ni toujours juste, ni toujours dévoué dans ses actes. La volonté résiste souvent à la raison. La vie du genre humain, sa vie réelle et active, n'est qu'un bien pâle reflet de sa croyance. Quelle force et quelle sublimité dans la pensée, quelles faiblesses, quelles misères dans l'action ! »

Mais, si la raison aperçoit facilement le mal, il est au-dessus de sa portée de découvrir à elle seule le remède; et l'orgueil caché que nous avons signalé, lui inspire de la répugnance à le reconnaître dans le christianisme qui déclare avec assurance qu'il le possède réellement. C'est pourquoi la doctrine de Pélage se trouve reproduite avec de nouveaux développemens dans la philosophie moderne.

Cette philosophie exalte la liberté humaine, en la supposant capable d'enfanter d'elle-même la moralité et la vertu; et quoique cette assertion se trouve contredite par toutes les pages de l'histoire de l'humanité, l'esprit humain répugne à l'abandonner.

Kant, à la vérité, a déduit avec un art merveilleux un système complet de morale et de religion naturelle de la seule idée de liberté. Mais observons bien que ce n'est pas d'une donnée de l'expérience qu'il part, mais d'un idéal absolu conçu par sa puissante intelligence, où il s'est représenté la liberté humaine, non comme elle est, mais comme elle doit être dans l'homme parfait. Or ceci s'accorde parfaitement avec la doctrine chrétienne, qui n'admet de liberté entière et complète qu'au moyen de la grâce, et fait découler également de cette source une morale complète. Seulement, Kant est forcé d'avouer que sa liberté idéale, contredite par l'expérience, est entièrement inconcevable, et qu'elle a de plus une apparence d'absurdité, puisqu'elle implique des effets sans cause. Le chrétien, au contraire, voit dans la grâce, un mystère sans doute, mais rien de répugnant ni d'absurde.

Loin de là, la doctrine de la grâce a une analogie intime avec les faits observables de notre nature, et un attrait puissant pour l'âme, quand on la présente avec deux autres articles du dogme chrétien avec lesquels elle est intimement liée, et sans lesquels elle aurait quelque chose de révoltant et de désespérant.

Le premier de ces enseignemens consiste dans la maxime qui nous montre les dons et les grâces de Dieu comme

entièrement irrévocables de sa part (1). L'homme peut, à la vérité, y renoncer par un acte de sa volonté libre; il peut cesser d'être vertueux s'il le veut absolument; mais Dieu ne sera certainement jamais le premier à l'abandonner en lui retirant son secours avant qu'il en ait abusé. C'est en vertu de ce principe que la doctrine de la nécessité de la grâce ne cause aucune terreur aux âmes chrétiennes, qui ne craignent qu'elles-mêmes et leur propre fragilité, mais nullement que le secours divin, gratuit dans son origine, vienne à cesser plus tard sans raison.

D'un autre côté, il y a une telle disproportion entre les désirs de l'homme et ses forces, que s'il ne devait obtenir d'autre bonheur que celui qu'il aurait mérité par ses efforts, son lot serait bien mince et bien loin de le satisfaire. Rien ne saurait donc être plus consolant pour lui qu'une doctrine qui lui promet, en vertu de la grâce, une satisfaction complète de tous ses penchans légitimes, indépendamment de tout effort de sa part, et à la seule condition d'une bonne volonté.

Le second principe nécessairement lié à la doctrine de la grâce, est l'indication d'un moyen infaillible de l'obtenir. Cette demande semble au premier coup d'œil impliquer une contradiction. L'idée de grâce comprend, en effet, la notion d'un don immérité; cependant, nous osons dire qu'il y aurait eu de la dureté et une sorte de cruauté, à annoncer à l'homme la nécessité absolue de la grâce, sans mettre à sa portée un moyen assuré de l'attirer sur soi.

(1) L'apôtre saint Paul nous atteste cette vérité par ces paroles : « *Sine pœnitentia sunt dona et vocatio Dei* ». Ad Rom., cap. II, v. 29.

Comment pourrait-on penser, en effet, que le médiateur envoyé pour réconcilier le monde avec Dieu, celui dont la venue était par excellence la bonne nouvelle, ait pu annoncer aux hommes la nécessité absolue d'une nouvelle naissance, sans leur offrir en même tems un moyen infaillible et facile de régénération ? Qu'y aurait-il de plus cruel que de dire à l'homme: Sans la grâce vous ne pouvez accomplir votre destinée, mais cette grâce vous ne pouvez ni la mériter, ni l'attirer sur vous, quels que soient vos désirs et vos efforts?

Il était donc en quelque sorte nécessaire que la bonté divine, en faisant connaître au monde la nécessité de la grâce, donnât à l'homme le moyen, non pas de la mériter, car l'idée d'une grâce méritée serait contradictoire, mais du moins de l'obtenir. De-là la doctrine chrétienne sur l'efficacité des sacremens et sur leur nécessité.

Si cet enseignement de l'Évangile semble au premier abord révolter l'intelligence humaine, il n'en a donc pas moins une raison profonde dans notre nature. Mais, dira-t-on, pourquoi admettre que l'eau du baptême, en touchant le corps, attire une action divine dans l'âme? Le Tout-Puissant a-t-il besoin que sa bonté soit excitée par ce signe sensible? N'est-ce pas une supposition absurde que celle qui lie ainsi son intervention à une cérémonie si simple? Non, répondrons-nous; précisément, parce qu'il s'agit d'une première grâce qu'il serait contradictoire et absurde, que l'homme eût pu mériter; il faut, pour qu'elle conserve son caractère de don gratuit, qu'elle soit liée à un signe arbitrairement choisi. Ce n'est pas Dieu qui a besoin que sa bonté soit excitée pour agir, c'est l'homme

qui a besoin de savoir avec certitude, que ce qu'il lui serait impossible de mériter, est rendu facile à obtenir gratuitement. Non, il n'y a ici rien d'absurde; il y a seulement quelque chose de mystérieux; mais la philosophie a dû, dès long-tems, reconnaître combien diffèrent entre elles les deux idées de l'inconcevable et de l'absurde. Si elle ne l'avait point encore su, les travaux de Kant et de ses successeurs, auraient eu pour résultat de le lui apprendre.

Ainsi, tout se tient, tout s'harmonise dans le système chrétien. La doctrine, si révoltante pour l'orgueil humain, de la nécessité des sacremens, se rattache à celle du besoin de la grâce; et celle-ci, à celle de l'insuffisance de la nature humaine. Ici la philosophie et la religion se rencontrent; car l'une et l'autre reconnaissent également cette insuffisance; mais la philosophie ne peut après tout qu'inspirer le désir d'une révélation, et non point y suppléer; car toute révélation étant un fait, ne peut être prouvée que par des preuves de fait, et nullement par des spéculations métaphysiques.

Dans l'ouvrage excessivement remarquable que Kant a publié sur la religion rationnelle, cet esprit profond a fait de merveilleux efforts, pour montrer que les principaux dogmes chrétiens peuvent se déduire comme des conditions nécessaires d'une vraie moralité. Il a même reconnu que le mystère de la grâce est impliqué dans la simple religion naturelle qui fait abstraction de toute révélation; mais après cela, néanmoins, il repousse avec force la doctrine de l'efficacité de la prière et des sacremens. En ceci il se montre inconséquent; car le plus

difficile est fait quand on a persuadé la raison de la nécessité de la grâce; et la doctrine de la nécessité des sacremens, comme canaux de cette même grâce, loin d'être alors répugnante, devient indispensable. Mais Kant répugnait hautement à admettre la vérité fondamentale pour arriver à la religion par le chemin de la philosophie, celle de l'insuffisance naturelle de la raison pour mener à elle seule l'homme, à l'accomplissement de sa destinée.

Qui pourtant aurait dû mieux que lui connaître la limitation de cette raison humaine dont il avait si énergiquement signalé les doutes, les tergiversations et les contradictions; de cette raison qui, suivant sa doctrine, ne peut concevoir ni la liberté ni la moralité, et qui néanmoins en sent vivement le besoin? Mais l'aveu de l'insuffisance des données fournies par la nature pour la solution satisfaisante et complète du problème de la destinée humaine, ne resulte-t-il pas hautement de l'histoire entière de la philosophie, depuis Platon qui proclamait le besoin d'un envoyé du ciel qui pût indiquer aux hommes le moyen de se rendre la Divinité favorable, jusqu'à M. Jouffroy, qui dans le magnifique fragment sur la destinée humaine, dont nous avons déjà fait mention, appelle ce problème mélancolique et désolant, précisément parce qu'il reconnait que la raison seule ne peut le résoudre complètement?

Arrivons donc à cette conclusion: que la philosophie étudiée dans un esprit de sincérité et d'impartialité, doit conduire tout homme de bonne foi, non seulement à reconnaître la possibilité d'une révélation, mais encore à désirer vivement qu'il y en ait une. Après ce premier

pas, tout ce que l'on peut demander à l'homme qui veut sortir du doute sur les questions religieuses, c'est d'examiner la valeur des preuves du fait surnaturel impliqué dans l'idée d'une révélation, et de ne pas faire comme certains esprits qui, décidés d'avance à ne rien admettre qui sorte du cours ordinaire des choses, récusent tous les témoignages en faveur des faits miraculeux, et tous les indices d'un pouvoir supérieur à la nature.

VII

DES PREUVES DU FAIT DE LA RÉVÉLATION

La révélation devant nécessairement être un fait réel, mais en même tems surnaturel, sa vérité ne peut être prouvée ni par des considérations tirées uniquement de l'ordre métaphysique et des idées, ni par l'étude de la nature. La réalité d'un fait ne se prouve que par des témoignages, ou par d'autres faits nécessairement liés avec celui qu'il s'agit de prouver. Or, la doctrine chrétienne forme un système de vérités si intimement connexes, et s'impliquant si nécessairement les unes les autres, qu'il suffit souvent d'en prouver une, pour que toutes les autres se trouvent solidement établies.

Ainsi l'établissement du christianisme nous est-il représenté comme opéré au moyen de miracles qui ne prouvaient directement qu'une seule chose, la mission divine de ses premiers apôtres; mais cela une fois admis, tout le reste s'en déduisait nécessairement. Aujourd'hui que nos yeux ne sont plus frappés par le spectacle de pareils prodiges, pour arriver à une conviction raisonnée, il se présente d'autres moyens, qui sont peut-être propres à frapper les esprits dans leurs dispositions actuelles. En effet, dès que l'on sort des preuves de cette nature irréfragable qui caractérise l'évidence mathématique, il faut s'attendre à ce que, suivant les antécédens des différens individus, ils soient plus ou moins accessibles aux argumens qu'on leur présente pour faire naître en eux une complète conviction.

Les nombreux et habiles apologistes du christianisme, jusqu'ici ont surtout insisté sur les preuves historiques, qui par leur nombre, leur harmonie et leur ensemble, ont réellement une grande puissance pour déterminer l'assentiment de la pensée. Mais précisément, parce que c'est là un sujet rebattu, et en quelque sorte épuisé par tout ce qui a été dit de solide à cet égard, nous n'insisterons pas sur ce point. Nous préférons nous attacher à relever l'importance d'un autre genre de preuve, qui peut conduire au même résultat par une voie différente; qui a été moins souvent indiqué; et qui, pour certains esprits, peut même avoir plus de valeur et de force que toutes les preuves historiques.

Nous avons vu que le christianisme se propose à l'humanité, non pas seulement comme une doctrine donnant

la vraie solution du problème de la destinée humaine, mais surtout comme un moyen assuré d'arriver à l'accomplissement de cette destinée. Nous avons dit que la doctrine chrétienne pose comme donnée fondamentale, la nécessité d'une première grâce, qu'il est impossible de mériter, mais que l'on peut infailliblement attirer sur soi par le moyen de certaines cérémonies, qu'il a plu à Dieu de rendre efficaces, par un acte de sa volonté entièrement libre, et nous oserions même dire totalement arbitraire. Nous avons remarqué que la doctrine de la grâce serait cruelle et inhumaine, si elle n'avait pour complément, nous dirions presque pour correctif, celle des sacremens; car il serait désolant pour l'homme de penser qu'il ne peut être heureux sans une faveur du Ciel, qu'il est absurde de prétendre mériter, puisqu'elle doit être un don gratuit, et que l'on ne pourrait d'ailleurs être assuré d'obtenir.

Mais ce fait mystérieux de l'efficacité des sacremens, est tellement lié à toute la doctrine chrétienne, qu'une foi admis, tout le reste s'établit sans une grande difficulté. Or, c'est là un fait qui est susceptible d'être constaté par l'expérience, seule voie de prouver les vérités de fait.

Ainsi, le chrétien assailli par des doutes philosophiques, peut à bon droit faire un appel à sa propre expérience, et fixant son attention sur le pouvoir moralisant qu'à une époque antérieure de sa vie exerçaient sur lui les pratiques de son culte, il peut y reconnaitre un indice certain de l'efficacité de ces pratiques, et par là même se convaincre de la réalité de l'action mystérieuse qu'il a appris à leur attribuer.

Le philosophe élevé dans l'incrédulité, et cherchant de

bonne foi la vérité, ne peut ici en appeler à sa propre expérience; mais celle des autres peut lui servir. S'il voit des hommes pratiquer avec facilité et joie des vertus difficiles; s'il en voit d'autres, d'abord coupables et même criminels, changés, et en quelque sorte transformés par le repentir; s'il voit surtout s'accomplir sans regret de grands et héroïques sacrifices, marqués au coin d'un total dévouement de soi-même; et si les hommes qui lui offrent ce spectacle extraordinaire, assurent hautement, que ce n'est point par des efforts extrêmes de volonté qu'ils sont parvenus à ce but, mais par l'influence d'un sentiment inspiré à la suite de la pratique du culte chrétien; alors la pensée ne doit-elle pas reconnaître qu'il y a dans ces cérémonies chrétiennes, en apparence, inefficaces, une puissance cachée, mais indubitable, qui agit sur le cœur et la volonté de l'homme?

Or, répéterons-nous encore, ce seul point une fois admis, toutes les autres déductions n'offrent que des difficultés facilement surmontables: la logique nous fournit des moyens victorieux d'y rattacher tout le système chrétien.

Il n'y a réellement de pénible et de difficile pour la raison, que le premier pas; celui par lequel, pour parler l'ancien langage des écoles, elle passe de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, ou, comme nous dirions aujourd'hui, des vérités philosophiques aux vérités purement religieuses.

Mais notons bien que le christianisme lui-même a constamment proclamé la difficulté de ce passage, qu'il attribue bien moins à l'évidence de ses preuves, qu'à une prédisposition morale du cœur. Il entre, nous est-il dit, dans l'ordre de la Providence, que les preuves du christianisme

ne forcent pas l'intelligence comme des preuves mathématiques, mais qu'il faille un cœur droit et pur pour les trouver claires et resplendissantes de lumière, tandis qu'elles doivent rester obscures et ténébreuses pour celui qui fait le mal, et par conséquent redoute la lumière (1).

Ainsi, tandis que les sociétés antiques ont abandonné le paganisme, sur la foi des miracles qui accompagnaient la promulgation de la nouvelle doctrine, il peut se faire aujourd'hui, et il doit arriver fort souvent, que des sceptiques modernes, revenus au christianisme, finissent par croire aux miracles de l'Évangile, sur la foi que leur inspire le sentiment de la sainteté de ses doctrines et de l'efficacité de son action pénétrante. Cette marche nous paraît être de beaucoup la plus praticable pour réveiller la foi assoupie des incrédules de notre siècle; car nul témoignage historique ne peut avoir à leurs yeux assez de valeur pour établir la réalité d'un miracle, tant qu'ils regardent *a priori* tout miracle comme absolument impossible. Pour convaincre de pareils esprits, le spectacle de la puissante action que le christianisme a exercée et exerce toujours sur les âmes qu'il remplit tout entières, fournit un genre de preuves internes et intimes, qui doivent exercer plus d'influence, que toutes les preuves historiques, qu'il était peut-être convenable dans d'autres tems de placer en première ligne.

Cependant, s'il est vrai que la moralité et la bonté du chrétien, forment pour les incrédules une des preuves les plus fortes de la vérité du christianisme, et nous ajouterons

(1) Voyez la page 259 et les textes de l'Évangile qui y sont cités.

encore, la seule accessible aux esprits dénués d'une instruction assez étendue pour apprécier la valeur des témoignages historiques; il est également nécessaire de s'attacher à exposer dans tout son jour le *criterium* négatif de la doctrine chrétienne, c'est-à-dire, à montrer sa cohérence et son analogie avec les principes de la raison. En effet, quoique ces deux dernières conditions ne suffisent pas pour établir une démonstration complète, si elles manquaient réellement, nulle preuve de fait ne pourrait étayer une doctrine défectueuse par elle-même.

Ainsi l'office et le devoir de l'apologiste chrétien se trouve nettement établi. S'agit-il du dogme lui-même, il serait absurde de vouloir prouver, par des moyens naturels, ce qui nous est donné comme naturellement caché. La possibilité et la cohérence de la doctrine sont tout ce qu'il s'agit d'éclaircir; il faut montrer que l'on ne croit rien d'absurde, mais non pas que l'on ne croit rien de surnaturel. S'agit-il de prouver le fait de la révélation, l'apologiste doit changer de rôle. Si jusque-là il s'était tenu sur la défensive, se limitant surtout à parer les attaques, maintenant c'est à lui à prouver, à établir, non pas, prenons y bien garde, une théorie, mais un fait; ce qui peut se faire de plusieurs manières, suivant les circonstances où l'on se trouve, et les personnes auxquelles on s'adresse.

Réciproquement, le philosophe de bonne foi n'a pas le droit de rien exiger de plus. Sa raison ne lui fournit aucun principe, d'après lequel il puisse déclarer impossible tout ce qui sort du cours ordinaire de la nature; s'il peut douter de la réalité d'une révélation, il ne peut point en nier

la possibilité. Une saine philosophie sent à cet égard sa faiblesse et son impuissance; par conséquent elle prouve à l'homme qu'il n'est point en droit de montrer à ce sujet un orgueilleux dédain, en traitant d'inventions et de fables, tout ce que les hommes religieux font profession de croire sur une manifestation directe de Dieu à l'homme.

Les progrès de la philosophie doivent donc éclaircir graduellement des questions qui, trop souvent mal posées, ont amené des luttes déplorables et interminables entre des adversaires qui ne pouvaient s'entendre. Il importe de déterminer clairement le caractère particulier des preuves du christianisme; d'établir que, s'agissant d'une doctrine qui proclame la nécessité de la foi, il est contradictoire de lui demander ce genre de preuves que l'on nomme évidentes, et qui forcent l'assentiment de tout esprit, à ce titre seul qu'il est intelligent. Si cette vérité fort simple était plus généralement connue, on ne verrait pas un zèle amer et mal dirigé porter plusieurs défenseurs du christianisme à prodiguer à leurs adversaires des injures qui ne peuvent que les aigrir. On ne verrait pas non plus des incrédules croire triompher en développant des objections qui leur paraissent victorieuses, et qui n'ont souvent aucune valeur logique, parce qu'en établissant que les preuves du christianisme n'ont pas le caractère de l'évidence mathématique, on n'ébranle nullement les fondemens de la doctrine chrétienne. On ne fait que confirmer par là ce qu'elle même a enseigné aux hommes, dès son principe, sur la nécessité préalable d'un cœur pur et de la grâce divine, pour accorder à ses preuves cet assentiment plein et entier que l'on nomme la foi.

Quand ces principes seront généralement reconnus et professés, et que le champ de la discussion sera ainsi clairement déterminé, et resserré dans ses bornes légitimes, l'esprit d'aigreur et de haine qui envenime bien souvent les controverses religieuses, devra nécessairement se dissiper et s'évanouir. Deux hommes raisonnables, discutant de bonne foi, doivent toujours nécessairement aboutir, si non à se persuader, du moins à reconnaître et à comprendre la cause de leur dissidence, qui ne peut jamais être, pour des esprits bien faits, un juste sujet d'amertume et de haine, mais uniquement une cause de regrets et de chagrin.

VIII

DE LA TENDANCE ACTUELLE DE L'ESPRIT HUMAIN

VERS UN RETOUR AUX DOCTRINES CHRÉTIENNES

Nous venons d'achever la rapide revue que nous avions entreprise des fondemens des croyances humaines. Nous avons réduit à trois principes la source de toute vraie connaissance possédée par l'homme. Nous avons reconnu que ces trois bases étaient le témoignage des sens, l'intelligence elle-même avec ses principes transcendans supérieurs à l'expérience, et enfin, la foi religieuse.

La sensibilité et l'intelligence sont essentielles à l'homme, innées en lui, et on ne peut le concevoir sans ces facultés primitives. La foi religieuse n'est nullement innée; mais, inoculée dans notre âme, elle nous vient du dehors. A cette nécessité d'une transmission de la foi se rattache

la doctrine qui montre dans le christianisme, non seulement un système harmonieux de vérités spéculatives, mais un moyen assuré de rectifier la volonté et toutes les tendances pratiques de l'homme.

Maintenant, il nous reste à nous demander si la doctrine que nous venons de développer, a des chances probables de rallier à elle les esprits, dans leurs dispositions actuelles, et si les tendances de la philosophie moderne semblent indiquer que l'on puisse l'amener à reconnaître des dogmes, envers lesquels elle professe encore une certaine répugnance.

Pour répondre à cette question, il faut s'élever un peu haut par la pensée, et considérer dans son ensemble l'histoire de la philosophie européenne. Nous croyons que le spectacle qu'elle présente, doit inspirer une confiance qui n'a rien de téméraire, dans les résultats de la marche que cette philosophie suit aujourd'hui.

Tout dans ce monde semble soumis à la loi du développement. Cela est surtout vrai dans l'empire des intelligences, parce que la pensée de l'homme s'empresse toujours d'ajouter de nouvelles conséquences à la chaîne des déductions qu'elle a déjà tirées de ses principes. De là vient que les vérités comme les erreurs sont toujours fécondes, les unes pour le bien, les autres pour le mal. Seulement le progrès dans la vérité est illimité et indéfini; le progrès dans l'erreur a toujours un terme nécessaire, parce que l'erreur en grossissant devient de plus en plus visible, et qu'elle finit par se heurter contre les principes premiers et indestructibles de l'intelligence.

L'histoire générale de la pensée des âges modernes,

nous présente d'éclatans exemples à l'appui de ce principe. Ainsi, cette histoire, ramenée à son expression la plus simple, s'est résumée pour nous en une immense réaction contre le principe d'autorité qui avait présidé au travail d'organisation de la société nouvelle, quand celle-ci renaissait des ruines du monde Romain tombé en dissolution sous le poids de ses vices et les coups des barbares.

Dans cette réaction il y avait, comme il y a toujours dans les grands mouvemens de l'humanité, une part légitime, et une part à assigner à la passion, à l'entraînement et à l'erreur. Sans doute, l'individualité avait souvent été beaucoup trop comprimée et en quelque sorte écrasée dans le moyen âge. Le bras de fer du baron féodal avait souvent pesé d'un poids intollérable sur les intérêts privés; comme la suffisance orgueilleuse des docteurs des universités, sur les intelligences qui cherchaient à se développer dans des routes nouvelles.

Mais la fougue impétueuse d'un esclave brisant ses fers, comme celle du jeune homme qui échappe avec transport aux restrictions de l'autorité paternelle, ne savent guères se contenir dans de justes limites. De la liberté à la licence, le passage est glissant. La pensée européenne se précipitant avec ardeur dans la voie de l'indépendance absolue, devait arriver jusqu'au dernier terme possible à atteindre dans cette carrière; elle devait aboutir au scepticisme absolu, et elle y aboutit en effet.

Le scepticisme pourtant n'offre point à l'esprit humain un point de repos. Porté trop loin, c'est la mort de l'intelligence; il détruirait la pensée en niant toute vérité. Il fallait donc aviser à rebâtir sur de nouveaux fondemens

l'édifice ébranlé des croyances de l'humanité. Descartes fut le premier organe de cette nécessité; il tenta d'établir scientifiquement cet édifice sur un terrain déblayé par le doute méthodique; mais il avait devancé son siècle : le moment où le scepticisme absolu devait atteindre toute sa puissance éphémère, n'était pas encore venu. Aussi la philosophie Cartésienne conserva-t-elle, des anciennes traditions et des autorités longuement vénérées, bien plus de souvenirs qu'elle ne se l'avouait elle-même.

Locke vit avec raison que l'œuvre était à recommencer; il l'entreprit de rechef; et, comme il était naturel de s'y attendre, des trois sources des connaissances humaines, ce fut surtout à la plus apparente qu'il s'attacha. Il reconnut l'importance de la sensation; mais, méconnaissant presqu'entièrement celle de l'intelligence elle-même, il ne sut point apercevoir la nécessité des principes transcendans supérieurs à l'expérience. Quant à la troisième source de nos notions, la foi religieuse, il la négligea entièrement.

Il fallut quelque tems pour que l'insuffisance de l'école sensualiste fût mise en plein jour. Cela arriva néanmoins quand elle eut dit son dernier mot par la bouche d'Helvétius, de Saint Lambert, de La-Mettrie et d'autres esprits de la même trempe. On vit clairement alors qu'elle ne pouvait expliquer les faits de la nature humaine, et qu'elle aboutissait à des paradoxes qui révoltaient le sens commun. Alors s'éleva une nouvelle philosophie, qui consentit à tenir compte de la seconde source de nos connaissances, et qui admit la réalité des principes transcendans de l'intelligence, en les appelant successivement, vérités premières,

principes du sens commun, formes de l'entendement. Cette école rationnaliste a remporté aujourd'hui une victoire pleine et entière sur le pur sensualisme. Celui-ci ne compte plus que de ces adhérens routiniers, qui restent toujours attachés aux débris des causes perdues, comme on rencontre toujours des trainards à la queue des armées en déroute.

Mais la philosophie rationnaliste, enivrée de son triomphe, et dans l'exaltation de ses succès, ne s'aperçoit pas encore de son insuffisance. Que lui manque-t-il cependant? Rien de plus que de reconnaître encore le troisième point de départ de la pensée. Sans répudier aucune des deux sources du savoir qu'elle sait déjà distinguer, elle doit encore se convaincre qu'il s'en trouve une troisième dans la foi religieuse.

Déjà le rationnalisme reconnaît la nécessité d'une foi. Kant, Fichte et leurs successeurs, l'ont hautement proclamée. Mais cette foi, ils veulent qu'elle résulte d'un élément inné et naturel de la pensée, tandis que le christianisme lui assigne une origine surnaturelle, et enseigne qu'elle a besoin d'être inoculée à l'homme par une action extérieure.

Comment se videra cette grande question? L'expérience est le seul moyen auquel on puisse en appeler. Que l'on nous montre l'enseignement du pur rationnalisme religieux produire une foi vive et active, source de vertus admirables et de dévouement sublime; que la prétendue foi rationnelle opère les prodiges que depuis dix-huit siècles la foi chrétienne opère dans les âmes croyantes, et alors nous reconnaîtrons au rationnalisme le droit de se poser en

antagoniste du christianisme, dont il pourra se dire le rival et l'émule.

Mais nous pouvons prédire sans témérité les résultats de cette épreuve. Autant le rationnalisme a eu beau jeu en combattant le sensualisme, autant il est condamné à montrer de faiblesse toutes les fois qu'il tentera sérieusement de donner à lui seul une solution satisfaisante et complète du grand problème de la destinée humaine. Cette impuissance radicale du rationnalisme nous paraît suffisamment démontrée par l'histoire de la philosophie moderne. Il y a sans doute beaucoup de chôses à reprendre dans le système de Kant; mais depuis le jour où ce penseur, aussi profond que hardi, proclama hautement que la pure raison était incapable de répondre un seul mot à la grande question qu'implique cette destinée, tout ce que l'on a essayé et tenté à cet égard, n'a fait que mettre dans un jour plus clair que là se trouve une énigme dont la raison, réduite à ses propres forces, n'a pas, et ne peut point trouver le mot.

Pourquoi l'homme est-il ici bas? Quel est le rôle qu'il y joue? Quel est le vrai but de sa destinée? Qu'a-t-il à espérer ou à craindre au-delà du tombeau? Voilà de ces questions capitales, sur lesquelles l'humanité ne peut rester indifférente; qu'il faut nécessairement qu'elle s'adresse; sur lesquelles un besoin impérieux l'oblige à avoir des convictions précises et une doctrine arrêtée.

Nous ne saurions mieux peindre cette impérieuse nécessité, qu'en empruntant ici les vives expressions d'un rationnaliste moderne d'un talent distingué. Dans la leçon que nous avons déjà citée sur le problème de la destinée

humaine, M. Jouffroy s'exprime ainsi: « Il n'y a plus de
« repos pour l'humanité, du jour où elle ne possède plus
« une solution, qu'elle puisse regarder comme vraie, du
« problème de sa destinée. Et, en effet, comment voulez-
« vous que l'homme vive en paix, quand sa raison, chargée
« de la conduite de la vie, tombe dans l'incertitude sur
« la vie elle-même, et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle
« sache pour remplir sa mission? Comment vivre en paix,
« quand on ne sait, ni d'où l'on vient, ni où l'on va, ni
« ce qu'on a à faire ici bas; quand on ignore ce que signi-
« fient et l'homme, et l'espèce, et la création; quand tout
« est énigme, mystère, sujet de doutes et d'alarmes?
« Vivre en paix dans cette ignorance est une chose contra-
« dictoire et impossible. Si quelques hommes à force de
« distraction et d'insouciance, peuvent s'endormir dans
« une telle situation, c'est une exception qui n'atteint pas
« les masses. Dès que le doute les envahit, elles s'agitent;
« elles ne retrouvent la paix que quand il a disparu (1) ».

Voilà donc deux faits capitaux que l'état actuel des connaissances philosophiques a mis dans le plus grand jour: l'un, que le rationnalisme est inhabile à donner une solution complète du problème de la destinée humaine; l'autre, que l'humanité ne peut se reposer dans l'indifférence et le doute sur une question si vitale. Il est une

(1) Mélanges philosophiques par Théodore Jouffroy. Paris 1833, page 481. Nous devons ici déplorer hautement que le morceau dont nous avons extrait ces paroles, qui est si remarquable par la grandeur des pensées et la mâle éloquence de son style, se termine par une assertion aussi fausse que celle qu'émet l'auteur, en avançant que le christianisme se retire des esprits à mesure qu'ils s'éclairent en philosophie.

troisième vérité qui n'a pas besoin de développemens, et dont tout homme éclairé est aujourd'hui convaincu: c'est que de toutes les religions qui règnent sur la surface du globe, une seule, et c'est le christianisme, se concilie et s'accorde parfaitement avec la raison. Non que la raison seule suffise sans la foi, à établir la vérité de la doctrine chrétienne, mais parce que cette doctrine religieuse est la seule où la raison ne puisse relever, ni absurdité, ni incohérence.

Or, de ces trois faits importans, une conséquence découle nécessairement. C'est qu'on peut affirmer sans crainte, qu'un retour de l'opinion publique européenne vers les pures doctrines du christianisme, est dans la nature et dans la force des choses; que les lois immuables de l'esprit humain nous y appellent; et que les indices nombreux qui depuis plusieurs années semblent présager ce retour, ne sont pas des phénomènes passagers et éphémères, mais qu'ils ont une profonde raison philosophique qui en garantit la continuation et la solidité.

Il est d'ailleurs visible, aux yeux de tous les observateurs qui ne s'arrêtent point à la surface des choses, que le grand mouvement de réaction contre les autorités vénérées au moyen âge, et contre les institutions de cette époque, s'est profondément modifié. Il subsiste encore dans les masses; l'ordre politique se ressent encore violemment de son influence; mais il a entièrement cessé dans les hautes régions de l'intelligence.

Les penseurs sentent aujourd'hui que le premier besoin de la science est de tout comprendre et de tout expliquer; que pour arriver à ce but, il faut accepter les faits

de l'histoire, tels qu'ils se sont accomplis; que pour bien apprécier le passé il ne faut avoir envers lui ni haine, ni colère; enfin, que c'est pour les hommes loyaux, d'opinions différentes, lorsqu'ils se trouvent en contact, un devoir positif de chercher à se comprendre, afin de ne pas se calomnier, lors même que l'on n'a pu s'accorder.

Or, cet esprit d'équité et d'impartialité, ne peut rester long-tems confiné chez les penseurs d'élite. L'opinion générale suit toujours, quoique de loin, la marche des intelligences supérieures. Les vérités importantes descendent peu-à-peu dans les masses, après avoir éclairé les esprits philosophiques qui forment l'avant-garde de l'espèce humaine sous le rapport des doctrines.

Maintenant nous voyons la saine philosophie aboutir à un aveu sincère de son insuffisance à l'égard de la solution du grand problème de la destination de l'homme. Nous ne lui en demandons pas davantage. Quand les masses en seront là; quand il n'y aura de choix raisonnable laissé à l'homme, sinon entre un doute absolu sur cette grande question, ou l'acceptation sincère de la solution présentée par le christianisme, nous en attestons la nature humaine et ses indestructibles tendances, ce n'est pas dans le sein d'un pareil doute que les peuples pourront jamais se reposer.

La philosophie du doute sur les grandes questions de la morale et de la religion, est condamnée par sa nature même, à ne pouvoir exercer sur les intelligences et sur les cœurs un empire stable et permanent. Le doute sur ces points capitaux détruit en effet ces sentimens qui sont la vie morale des âmes, et qui leur indiquent seuls

un but supérieur à l'utilité matérielle et immédiate. Un pareil scepticisme a pour symbole le Sphynx de la fable. C'est un monstre intellectuel, dont la puissance s'exerce en dévorant la vie morale des hommes qui, après l'avoir écouté et avoir pris plaisir aux énigmes qu'il pose, ne peuvent ensuite arriver à en trouver une solution satisfaisante. Agent rédoutable de destruction, il peut désoler l'humanité, mais non la gouverner.



CONCLUSION

La philosophie, appliquée à l'histoire de l'humanité, nous montre les grands événemens sociaux et les vicissitudes de l'ordre politique, entièrement déterminés par les idées. Les idées elles-mêmes nous paraissent se succéder et s'enchaîner d'après des lois régulières et positives, que plusieurs écrivains modernes nomment fatales, mais que nous tenons pour providentielles.

Nous avons essayé, dans ces faibles essais, de montrer par quelles causes secondes, et par quelles voies, la Providence nous paraît aujourd'hui ramener les esprits aux doctrines chrétiennes, après avoir permis, dans des vues profondes, que les fondemens de toutes les croyances humaines subissent une épreuve redoutable et décisive, en passant au creuset du doute et du scepticisme.

Sincères partisans des progrès de l'intelligence et de l'humanité, nous croyons que là se trouvent les vrais et solides progrès auxquels le monde est réservé. Nous acceptons de la bouche du rationnalisme moderne l'aveu que le christianisme est bien loin d'avoir accompli sa mission sur la terre. Nous pensons avec lui que cette mission consiste à achever l'éducation du genre humain, surtout sous le rapport moral (1). Mais nous nous séparons de lui, en ce que c'est dans un autre ordre de choses, entièrement nouveau, que nous espérons recueillir les fruits de cette éducation.

Nous croyons toujours, comme on l'a cru dans les siècles de ferveur, que l'homme est un voyageur sur cette terre, et que sa vraie patrie est ailleurs. Nous en concluons que l'éducation du genre humain ne sera finie, et que le christianisme n'aura accompli sa mission, qu'à cette grande époque, qui nous est annoncée comme la fin des tems, où les hommes n'auront plus besoin d'enseignemens de leurs semblables, parce que tous ils connaîtront la vérité sans figures et sans voiles (2); où ils n'auront plus besoin de temples et de symboles, parce que le sentiment de la présence du Dieu vivant régnera dans tous les cœurs (3). Mais alors aussi il faudra que tout soit renouvelé (4), qu'un soleil plus brillant éclaire

(1) Voyez les Mélanges philosophiques déjà cités, par M. Jouffroy. Page 490.

(2) *Et non docebit ultra vir proximum suum... omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum, ait Dominus.* Jerem. cap. XXI, vers. 34.

(3) *Et templum non vidi in ea, Dominus enim Deus omnipotens templum illius est.* Apoc., cap. XXI, vers. 22.

(4) *Ecce nova facio omnia.* Apoc., cap. XXI, vers. 5.

ce monde rajeuni (1), et que les âmes, désormais en possession d'un bonheur immuable, aient retrouvé des corps immortels.

Cependant, s'il est incontestable que la vertu consiste principalement dans le désintéressement, et que le bien moral forme sa préoccupation exclusive, il est vrai également, que la Providence dispose les choses de manière à ce que le bien-être et la prospérité suivent ordinairement la pratique de la vertu, même dans l'ordre actuel de l'univers (2). Une société qui serait profondément morale, jouirait donc sur la terre d'un lot, non point parfait, mais très-enviable, de tranquillité et de bonheur. Or c'est là ce que nous espérons pour l'avenir terrestre de l'humanité.

A mesure que des saines doctrines morales et religieuses pénétreront davantage dans l'esprit des peuples, on verra s'approcher ces jours heureux annoncés par l'écriture, où les peuples de la terre changeront le fer de leurs épées en socs de charrues, et celui de leurs baïonnettes en faucilles de moissonneurs(3). Alors ils se tendront l'un l'autre une main fraternelle, et contracteront une alliance vraiment sainte, fondée sur la justice, les lumières et la bienveillance.

Les haines et les rivalités nationales, qui déjà commencent à s'affaiblir et à s'effacer chez les peuples les plus civilisés, auront alors entièrement disparu; la prospérité

(1) *Et erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter.* Is. cap. XXX, vers. 26.

(2) *Quaerite primum regnum Dei et justitiam ejus, et haec omnia adiicientur vobis.* Luc., cap. XII, vers. 31.

(3) *Conflabunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces: non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad praelium.* Is. cap. II, vers. 4.

des uns ne formera plus pour les autres un objet d'envie; et si une calamité publique vient encore affliger une nation quelconque, toutes les autres déploreront ce malheur.

Le philosophe ne dira point ici avec le poëte sublime de Mantoue: Que je serais heureux de voir luire un pareil jour (1)! Non; nous devons savoir que nos cendres auront long-tems réposé dans la tombe, quand cette perspective de bonheur se réalisera. Mais dès aujourd'hui on peut l'entrevoir, en étudiant les destinées de l'humanité à l'aide des lumières de la philosophie et de celles de la religion. Tout esprit pénétré de ces lumières doit ressentir une joie pure et sans mélange, en prévoyant cet état heureux qui doit un jour se réaliser au profit de nos arrière-neveux.

(1) *O! mihi tam longae maneat pars ultima vitae!* Virgil. Églogue 4.

FIN.

ERRATA

Page 30.	*ligne*	21, la philosophie a dit	*Lisez:*	la philosophie ait dit
» 31,	»	5. d'avec les hypothèses	—	avec les hypothèses
» 32,	»	20. soumis aux lois	—	soumis aux exigences
» 70,	»	29. il a dit son dernier mot	—	il a dit son dernier mot en politique
» 196,	»	13. que nous avons montré	—	que nous avons montrées
» 294,	»	16. une chose méritoire	—	une chose obligatoire

TABLE

DES MATIÈRES

ESQUISSE DE LA DOCTRINE MÉTAPHYSIQUE DE L'ABBÉ ROSMINI

ESSAI SUR LA NATURE DU PRINCIPE MORAL

FRAGMENS SUR LA PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME

FIN DE LA TABLE.

Avec permission.



